TANZİMAT'TAN CUMHURİYET'E MATERYALİZM TARTIŞMALARI BAĞLAMINDA DİN BİLİM İLİŞKİSİ

Halil İbrahim KÖSE

Yüksek Lisans Tezi
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU
2015

T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

Halil İbrahim KÖSE

TANZİMAT'TAN CUMHURİYET'E MATERYALİZM TARTIŞMALARI BAĞLAMINDA DİN BİLİM İLİŞKİSİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

TEZ YÖNETİCİSİ
Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU

ERZURUM-2015



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ

TEZ BEYAN FORMU



06/08/2015

SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

BİLDİRİM

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Materyalizm Tartışmaları Bağlamında Din-Bilim İlişkisi" adlı tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kağıt ve elektronik kopyalarının Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

Tezimin 1 yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

06.08.2015

Halil İbrahim KÖSE



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU danışmanlığında, Halil İbrahim KÖSE tarafından hazırlanan bu çalışma 06 / 08 / 2015 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı'nda Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU İmza: ....

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU İmza: ....

Jüri Üyesi : Yrd. Doç. Dr. Habib ŞENER İmza: ....

Yukarıdaki imzalar adı geçen öğretim üyelerine aittir. ...... / .... / ....

Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM
Enstitü Müdürü

İÇİNDEKİLER

İKİNCİ BÖLÜM

TANZİMAT'TAN CUMHURİYET'E DİN BİLİM İLİŞKİSİ

ÖZET

YÜKSEK LİSANS TEZİ

TANZİMAT'TAN CUMHURİYET'E MATERYALİZM TARTIŞMALARI BAĞLAMINDA DİN-BİLİM İLİŞKİSİ

Halil İbrahim KÖSE

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Tuncay İmamoğlu

2015, 91 sayfa

Jüri: Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU
Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU
Yrd. Doç. Dr. Habib ŞENER

Tanzimat'tan Cumhuriyet'e geçiş sürecinde etkili olan akımlardan birisi de hiç şüphesiz materyalizm olmuştur. Birçok Osmanlı aydınının, memleketin içinde olduğu zorlu süreçte, siyasi, askeri, ekonomik ve fikrî sorunların çözümünü materyalizmde aradığı da bir gerçektir.

Bu çalışmanın amacı da, materyalizmin Geç Osmanlı Düşüncesinde bir din-bilim tartışmasına sebep olup olmadığını incelemektir. Louis Büchner'in "Madde ve Kuvvet" adlı eseri ile Ernest Haeckel'in "Vahdet-i Mevcûd Bir Tabiat Âliminin Dîni" adlı eseri başta olmak üzere, materyalizmi savunan farklı eserler incelenmiş, bu eserlerin Osmanlı aydınlarına yansıması ele alınarak, konuya dair fikir ve görüşler çerçevesinde bir din-bilim çatışması yaşanıp yaşanmadığı sorgulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Materyalizm, Tanzimat, Din, Bilim.

ABSTRACT

MASTER'S THESIS

THE RELIGION AND SCIENCE RELATIONSHIP WITHIN THE CONTEXT OF MATERIALISM ARGUEMENTS FROM TANZIMAT ERA TO REPUBLIC

Halil İbrahim KÖSE

Advisor: Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU

2015, Page:92

Jury: Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU
Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU
Assist. Prof. Dr. Habib ŞENER

One of the movements being effective in the transition process from Tanzimat to Republic is materialism, undoubtedly. It is a fact that many Ottoman intellectuals sought the solution of political, military, economical and mental problems in materialism in the difficult period experienced by their homeland.

The aim of this study is to examine whether materialism caused a religion-science argument in the Late Ottoman Thinking, or not. Different works defending materialism, in the first instance “Matter and Power” by Louis Büchner and “Vahdet-i Mevcut: Bir Tabiat Aliminin Dini” by Ernest Haeckel, were examined. By handling the reflection of these books to the Ottoman intellectuals, it was questioned whether a religion-science clash was experienced within the frame of related ideas and opinions.

Key Words: Materialism, Tanzimat, Religion, Science.

KISALTMALAR DİZİNİ

bkz.	Bakınız
C.	Cilt
Çev.	Çeviren
D.İ.A.	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
D. İ. B.	Diyanet İşleri Başkanlığı
DÜSBED	Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi
Ed.	Editör.
Ef.	Efendi
H.	Hicri
M.	Miladi
M.E.B.	Milli Eğitim Bakanlığı
S.	Sayı
s.	Sayfa
s. nşr.	Sadeleştirerek neşreden
ss.	Sayfa Aralığı
T.D.V.	Türkiye Diyanet Vakfı
T.T.K.	Türk Tarih Kurumu
Yay.	Yayınları
T.y.	Tarih yok

ÖNSÖZ

Bu çalışmada din ve bilim arasındaki çatışmanın altında yatan temel düşünce sistemlerinden biri olan materyalizm ile Tanzimat Düşüncesinde, bir din-bilim tartışmasının var olup olmadığı sorgulanmaya çalışılmıştır. Bunun yanı sıra, insanın düşünsel ürünü olan fikirlerle, ideoloji arasındaki fark ortaya koyulmak istenmiş; ideolojilerin zihinlerimizi ve fikirlerimizi nasıl ipotek altına alabileceğine de işaret edilmeye çalışılmıştır. Son olarak İslam dini ile bilim arasında herhangi bir çatışma olup olmadığı irdelenerek sonuca ulaşılmaya çalışılmıştır.

Bu çalışmamızı yaparken, özellikle Tanzimat döneminde yazılan eserler, çıkarılan süreli yayınlar, birinci dereceden kaynaklar tercih edilmiş, onlara göre bir sonuca ulaşılmaya çalışılmıştır. Tabi bu konuda son sözü söyleme gibi bir hadsizlik içine düşmesek de, yaptığımız bu çalışmayla İslam'ın terakkiye mani olmadığını, hatta Batı'da cereyan eden din- bilim tartışmalarının bile esas tarafının din değil kilise ve kilisenin otoritesini kullanarak bir dönem düşünürlerin, filozofların ve dolayısıyla bilimsel gelişmenin önünde olan din adamlarının kendileri olduğunu göstermek hedeflenmiştir. Bunun yanında birçoklarının iddia ettiği gibi Osmanlı'nın, Batı'nın değişen ve gelişen yüzüne kapıları kapamasının aksine bilim, eğitim, tıp, askeri, hukuk ve daha birçok alanda Batı'nın gelişmelerini takip ederek bilimsel gelişmeleri izlediği ortaya koyulmaya çalışılmıştır.

Giriş, iki ana bölüm ve sonuçtan oluşan bu çalışmamızın giriş bölümünde, sistemli düşünce olarak ilk defa eski Yunan'a kadar götürülen materyalizmin çeşitleri ve doğuşundan günümüze kadarki tarihi seyri hakkında bilgiler verilmiştir. Birçok ülkede gelişme imkânı bulan materyalizm 19. yüzyılın ortalarından itibaren Türkiye'de de görülmeye başlanmış, klasik materyalizm kendine yer edinmiştir. Klasik materyalizmin yanında özellikle bilimsel materyalizm kendisine taraftar bulmuş ve fikri bir yapı oluşturmuştur. Cumhuriyetten itibaren ise diyalektik materyalizm kendini hissettirmiştir.

Birinci bölümde, Tanzimat ve ıslahat fermanlarıyla birlikte Batı'ya yüzünü çeviren Osmanlı devletinin eğitim, bilim ve askeri alandaki değişim ve gelişmeleri incelenmiştir. Modernleşme ve batılılaşma adı altında Batı taklidinin, birçok yenilikçi

unsurun yanında, materyalist düşüncelerin de Türk fikir hayatına girmesi için nasıl bir zemin oluşturduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Ayrıca materyalist düşüncelerin Türkiye'ye girişi ve yayılmasına zemin hazırlayan yayınlar, mecmualar ve kuruluşlar üzerinde durulmuştur.

İkinci bölümde ise konumuzun özünü teşkil eden materyalizmin, Tanzimat düşüncesinde din-bilim ilişkisine hazırladığı zemin ele alınmaya çalışılmıştır. Din-bilim arasındaki çatışmanın genel itibariyle batı kaynaklı olduğu, İslam'da böyle bir çatışmanın olmadığı, aksine İslam'ın bilimi açıkça desteklediği gösterilerek; bilimin gerçekleşmesinde dinin bir engel teşkil etmediği, asıl engelin körü körüne bağlanılan ideolojiler olduğunu göstermek hedeflenmiştir. Bunun yanında özellikle Osmanlı'nın son dönemlerinde klasik ve bilimsel materyalizmin etkisiyle İslam'ı terakkiye engel bir din olarak lanse eden düşünürlerin eserleri incelenerek iddialarındaki temellendirmeler gösterilmeye çalışılmıştır. Bunun karşısında, İslam'ın terakkiye engel olmadığını savunan düşünürlerin iddiaları da ortaya koyularak, tutarlı ve objektif bir çalışma hedeflenmiş, konunun anlaşılmasına ışık tutmak amaç edinilmiştir.

Sonuç bölümünde ise bu iddiaların felsefi temellerini inceleyerek hangi grubun daha tutarlı, objektif ve rasyonel olduğu ortaya koyulmaya çalışılmıştır.

Tüm çalışmam boyunca, fikirleri, yönlendirmeleri ve değerlendirmeleri ile çalışmamda büyük katkıları olan Sayın Prof. Dr. Vahdettin BAŞCI ve Sayın Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU Hocalarıma; ayrıca yakın ilgilerini esirgemeden, yapıcı eleştirileri ve yol gösterici önerileri ile çalışmamın şekillenmesinde desteği olan değerli danışman hocam Sayın Prof. Dr. Tuncay İMAMAOĞLU Hocama teşekkürü bir borç bilirim.

Erzurum-2015 **Halil İbrahim KÖSE**

GİRİŞ

MATERYALİZM

I. MATERYALİZM NEDİR?

Dünyada insanı diğer canlılardan farklı kılan en önemli özellik düşünme ve konuşma kabiliyetidir. Her insan ayrı bir düşünce ayrı bir fikir dünyasıdır. Birçok insan, birçok farklı dünya görüşü olduğundan fizik veya kimya ilminde olduğu gibi tek biçimli bir dünya görüşü ya da tek formlu bir ideoloji mevcut değildir ve bunlar çoğu zaman birbiriyle çatışmakta, her görüş kendi doğruluğunu ispat için uğraşmaktadır. Tarih boyunca insanlığın en büyük çabası ve uğraşı, yaşadığı dünyayı anlamlandırma üzerine olmuştur. İnsan akıllı ve düşünen bir varlıktır. Sorular sormak, cevap aramak insanın fıtri yapısında mevcut olan temel eğilimlerdir. İşte bu sorular birçok cevabı beraberinde getirmiş, sayısız görüş ve fikir ortaya çıkmıştır. Materyalizm de bu dünya görüşlerinden biridir.

Materyalizmin tarihi seyrine geçmeden önce genel bir bakış çizip, materyalizmi tanımlayarak ne olup olmadığının vurgusunu yapmak yerinde olacaktır. Zira bir felsefi düşünceyi öğrenebilmek için önce tanımını iyi bilmek gerekir. Bu bağlamda materyalizmin birkaç tanımını vermekle işe başlayalım:

"Yalnızca maddenin gerçek olduğunu, madde ve maddenin değişimleri dışında hiçbir şeyin var olmadığını, varlığın madde cinsinden olduğunu öne süren görüş; yer kaplayan girilmez, yaratılmamış ve yok edilemez, kendinden kaim olan, harekete yetili maddenin, evrenin biricik ya da temel bileşeni olduğunu savunan varlık anlayışı."[1]

Sözlükte materyalizm, maddecilik anlamına gelmekte olup, Latince *materia* kelimesinden türemiştir. Var olan her şeyin maddeden ibaret olduğunu, maddeden bağımsız fizik ötesi bir alanın bulunmadığını, bilinç, duygu, düşünce vb. unsurların maddeden kaynaklandığını, olup biten her şeyin sadece maddi sebeplerle açıklanabileceğini, sonuç olarak tabiatüstü bir gücün mevcut olmadığını ileri süren,

---

[1] Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 8. Baskı, Paradigma Yayınları, İstanbul 2013, s.1074.

özünde tanrı tanımaz doktrinler bütününe verilen addır. Materyalist de bu inanca sahip kişidir.[2]

"Maddecilik var olan her şeyin maddeden, evrende olup biten tüm olayların maddi ya da fiziksel güçlerden oluştuğunu savunan görüş. İlkece tüm olay ve olguların maddi nesnelerle ya da dinamik maddi değişiklerle açıklanabileceğinden yola çıkan maddecilik, ruhsal varlıkların, bilincin ya da zihinsel durumların gerçekliğini yadsır. Bu nedenle felsefe tarihçileri, maddeciliği genellikle tanrı tanımazcılık ve bilinmezcilik ile bağdaştırırlar."[3]

Bu tanımları incelediğimizde görüyoruz ki materyalizm, bir hakikat ve gerçeklik iddiası ortaya koymaktadır. Her şeyin sebebinin madde olduğunu ile sürmekte olan materyalizm, evrendeki her şeyin maddeden ortaya çıktığını, tek gerçekliğin madde olduğunu, sadece duyumlarla algılanan varlıkların olduğunu, bunun haricinde tabiatüstü ya da fizik ötesi bir gerçekliğin yani yaratıcı bir Tanrı'nın olmadığını ileri sürmektedir.

Materyalizm maddeyi tek gerçek kabul ederek her şeyi ona indirgemiştir. Tabiatüstü ve fizik ötesi olayları yadsımasının doğal bir sonucu olarak spiritüalizm, idealizm, rasyonalizm gibi disiplinlerle karşı karşıya gelmiş, başta Tanrı inancı olmak üzere yaratılış, ibadet, melek, vahiy, kutsal kitaplar, peygamberlik ve ahiret gibi birçok dini inancın yanılgıdan başka bir şey olmadığını[4] savunmuş, fizik ötesi alanları ve kanunları reddeden bir teori haline gelmiştir.

Madde ruh ayrımı yapmayan materyalizm, yalnızca maddeye varlık atfederek ruha hiçbir şekilde gerçeklik yüklemez ve varlığını reddeder. Evreni, realist bir bakış açısıyla tanımlamaya çalışan materyalizm, insanların duyu deneyimiyle algıladıkları rasyonel bir dünya algısı oluşturmaya çalışmaktadır. Materyalistlere göre, doğadan ayrı bir gerçeklik olmadığı gibi akıldan destek bulmayan önsezi, duygu, düşünce ve dini inanışlar insan aklına ket vuran batıl inanıştan başka bir şey değildir.

Kısacası materyalizm, her şeyi maddeye indirgemiş, her türlü olayı maddenin bir tezahürü olarak görmüş ve bunun sonucunda da maddeyi tek gerçek kabul etmiştir.

---

[2] Aydın Topaloğlu, "Materyalizm", *D.İ.A.* , Ankara 2003, (C.28), s.137.
[3] *Sarp Erk Ulaş Felsefe Sözlüğü*, (Hazırlayanlar: A. Bâki Güçlü; Erkan Uzun; Serkan Uzun; Ü. Hüsrev Yolsal), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2002, s. 916.
[4] Topaloğlu, s.137.

Materyalizm özellikle 18. ve 21. yüzyıllarda yoğunluk kazanan bilimsel gelişmelerle gündeme gelen bir olay gibi görünse de aslında materyalizme olan bireysel eğilim her dönem mevcut olmuştur. İlkçağ, ortaçağ, yeniçağ ve yakınçağ bunun örnekleriyle doludur. Eski Yunan, Hint ve Çin kaynaklarında materyalizm düşüncesine rastlanmaktadır. Cahiliye devrinde bile materyalizm söz konusuydu. Abbasiler döneminde de dehrîler ve maddi düşüncelere sahip kişiler bulunmaktaydı.[5] Özellikle Yeniçağda kilise ve kilisenin otoritesine bir başkaldırı, özgürlüğe hasretlik ve kilise kurumunun yetersizliği (skolastik düşüncedeki kilise okullarında verilen eğitimlerin yetersizliği, metafizik ve tanrı hakkındaki kavramların yetersizliği) sonucu bilimsel gelişmeler ışığında kilisenin otoritesi gücünü kaybetmiş yeni bir din oluşmaya başlamıştır: Bilim.[6] Ve böylece materyalizmin yeniden doğuşu başlamıştır.

Eskiden bilinmeyen birçok şey Tanrı'ya isnat edilirken, bilimin birçok şeye cevap vermesiyle insanlık Tanrı'nın işine son verdi.[7] Modern dünyada Allah'ı kabul edip ona tapmanın bilimin karşısında bir tutum olduğuna inanılmakta ve materyalizm bir ideoloji haline getirilmektedir. Yukarıda materyalizm için yapılan tanımların ortak noktası dikkat edilirse metafizik ve tabiatüstü olayları yadsımasıdır. Ancak burada şunu söyleyebiliriz ki, materyalizm her ne kadar doğaüstü güçleri yok saysa da, kendilerini materyalist olarak gören birçok düşünür doğaüstüne vurgu yapmaktan kendilerini alamamışlardır. 17. yüzyıl materyalistlerinden biri olan Pierre Gassendi Katolik bir papaz ve din adamıdır.[8] (Gassendi çağdaş materyalizmin babasıdır. Zira bugünki atomculuk Descartes ve Gassendi'nin kuramlarından meydana gelmektedir. Doğal olarak kökleri Leukippos ve Demokritos'a kadar da uzanmaktadır). Descartes'de evrenin oluşumunu cisimsel parçacıklarıyla açıklarken, sözlerine Tanrı'nın evreni bir defa da yaratmış olduğunu kesin olarak bilsek de, bunu araştırmada sakınca olmadığını ifade ederek başlamıştır. Bunun yanında Epikür boş inançlara, hatta dinin kendisine karşı savaş açmış olsa da Tanrılara kurban adamayı ihmal etmemiştir.[9]

---

[5] Murtaza Mutahhari, *Materyalizme Eğilim Nedenleri*, Üçüncü Baskı, Çıra Yayınları, İstanbul 2012, s.26.
[6] Mutahhari, s.33.
[7] Mutahhari, s.36.
[8] Friedrich Albert Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi I-II,* Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1998, s.219.
[9] Lange, s.221.

Bu örnekler bize materyalizmin henüz materyalizm adıyla anılmaya başlamadığı ilk dönemlerde (Materyalizmin adı 18. yüzyıldan itibaren verilmiş olup bu dönemlerden önceki materyalistler 'makinistler' olarak adlandırılırdı) Tanrı inancına engel tanımadığı hatta savunucularında Tanrı inancının bulunduğunu göstermektedir.

Düşünce tarihinde felsefi bir meslek olarak ortaya çıkan materyalizm, felsefe tarihinde farklı materyalist felsefeler halinde varlığını sürdürmüş, günümüzde de siyasi, iktisadi ve toplumsal bir teori haline gelmiştir. Felsefi bir doktrin iken ani bir şerit değiştirme sonucu neredeyse siyasi bir ideoloji haline nasıl geldiğini anlamak için onun tarihi gelişimini incelemek, çalışmamız açısından son derece önem arz etmektedir.

II. TARİHİ GELİŞİM SEYRİ İÇİNDE MATERYALİZM VE ÇEŞİTLERİ

A. İlk Çağ'da Materyalizm

Materyalist düşünceye eski Hint ve Çin kaynaklarında rastlanmakla[10] birlikte onu sistemli hale getirenler Antikçağ Yunan filozofları olmuştur. Uygarlığın en eski dönemlerinde bile hayatı ve evreni anlamlandırma çabaları eksik olmamıştır. Ancak burada şu hususu belirtmek gerekir ki, hayatı her anlamlandırma çabası materyalizm değildir. Buna belki felsefe diyebiliriz ama materyalizm diyemeyiz. Zaten materyalizm felsefeden daha eski değildir.

Antikçağ Yunan filozoflarında her şeyi madde bakımından düşünme eğilimi zaten mevcuttu. Thales, Anaksimenes yahut Heraklitos'da bu görülmektedir. Örneğin, Thales (M.Ö. 624-546)'e göre her şeyin aslı sudur. Thales neyin gerçekte var olduğu sorusuna cevap aramış ve bu ilk prensibin su olduğunu, diğer cisimlerin suyun değişmelerinden meydana geldiğini, tabiattaki bu çokluğun kendisinden türediği sonucuna ulaşmıştır.[11] Anaksimenes' in havası ile Heraklitos'un ateş'i de böyledir. Heraklitos'a göre varlığın başlangıcı ateştir. Ona göre her şey durmaksızın değişmekte ve bu değişim ilk prensip olan ateşten kaynaklanmakla birlikte, bu oluş ve değişimi düzenleyen ne Tanrı ne de insandır. Maddenin ta kendisidir.

---

[10] Ayrıntılı bilgi için bkz. August Thalheimer, *Diyalektik Materyalizme Giriş*, Çev. Sevinç Altınçekiç, İkinci Baskı, Yordam Kitap Yayınları, İstanbul 2011.
[11] Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, Beşinci Baskı, Sosyal Yayınları, İstanbul 2010, s. 12.

Bu filozoflar her şeyi madde bakımından düşünmüşler ama bu madde düşüncesi kapalı ve karışıktır. Evrenin başlangıcı olarak kabul ettikleri ilk prensip, maddi ve manevi unsurları birlikte içerdiği için materyalizmden söz etmek mümkün değildir.[12] Ancak bütün evreni ve oluşu tek bir şeye indirgemeleri açısından, ilkçağda evrim prensibinin monizm üzerine kurulduğu da göze çarpmaktadır.

Kaçınılması imkânsız olan ilk prensibin ne olduğu sorusuna materyalist yönde cevap veren ilk düşünürler Leukippos ve Demokritos'tur. Bu iki filozof materyalizmi sistematize ederek, atomcu nazariyeleriyle evreni mekanik bir düzlemde açıklamaya çalışmışlardır.

Neyin gerçekte var olduğu problemi üzerine yoğunlaşan atomcu okulun bu iki temsilcisinden Leukippos'un öğrencisi olan Demokritos'un adı öne çıkmıştır. Bu atomcu okulun öğretisi ***klasik materyalizm*** adı ile anılmaktadır. Bunun yanında eğer evren atomlardan meydana gelmişse *atomcu maddecilik* de söz konusudur. Bu bakımdan Demokritos'un öğretisinin temel noktalarına bakmak klasik materyalizmi anlayabilmek için gerekli görünmektedir.

Demokritos'a göre, çokluk, yani evrende var olan tüm nesneler, maddeden meydana gelmiştir. Demokritos söz konusu bu maddenin, kendisinin atom adını verdiği küçük ve bölünmez parçacıklar olduğunu ileri sürmüştür. Evrendeki her şey maddenin bölünmez parçacıkları olan bu öğelere indirgenebilir. Yani doğadaki her şey (görünüşte sayılamayacak kadar çok görünse de) son çözümlemede atomlara yani maddeye indirgenebilir. Demek ki doğada aslolan maddedir. Dış dünyadaki çokluk görünüşten ibarettir.[13]

Demokritos'un metafiziğinin başlıca temelini oluşturan görüşler olarak şu ana önermeleri verebiliriz:

1) Hiçten hiçbir şey çıkmaz. Var olan hiçbir şey yok edilemez. Her değişme, parçaların birleşmesi ve ayrılmasından başka bir şey değildir.
2) Her şeyin bir nedeni ve zorunluluğu vardır. Hiçbir şey rastlantıyla meydana gelmez.

---

[12] Mehmet Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi*, İkinci Baskı, Elis Yayınları, Ankara 2005, s.35.
[13] Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi Thales'ten Baudrillard'a*, Üçüncü Baskı, Say Yayınları, İstanbul 2011, s.60.

3) Atomlar ve boşluktan başka hiçbir şey yoktur. Geriye kalan her şey varsayımdır.
4) Atomlar sayı ve biçim bakımından sonsuz bir çeşitlilik gösterirler. Birbirlerine çarpmalar sonucu sapmalar oluşur. Ve böylece evrenin meydana gelişinin başlangıcı oluşur. Sayısız çarpmalar sonucu sayısız dünya ortaya çıkar.
5) Atomların farklılığı niteliksel anlamda değil, niceliksel anlamdadır.
6) Ruh ince, düz, yuvarlak ve ateş atomlarına benzer atomlardan yapılmıştır. Bu atomlar, en hareketli atomlardır ve onların bütün bedene nüfuz eden hareketlerinden yaşam olayları doğar.[14]

Şimdi bu önermelere baktığımızda klasik materyalizm anlayışına göre madde, yaratılmamış ve yok olmayacaktır. Evren maddeden ve boşluktan meydana gelmiş; madde de atomların bu boşluktaki hareketleri esnasında birbirlerine çarpmaları sonucu oluşmuştur. Bu bakımdan atomlar sonsuz sayıda olup devamlı hareket halindedirler. Boşluk da en az hareket kadar gerekli olup var olmanın zorunlu şartıdır. Son olarak burada dikkatimizi çeken şey, Demokritos'un ruhla beden arasında bir fark olduğunu kabul etmesidir. Zira günümüz materyalistleri bu farkı kabul etmemektedirler.

İlk çağ materyalist düşünürlerden bir diğeri de Epicuros'dur. Demokritos'un metafiziğini ve varlık görüşünü benimseyen Epicuros için de gerçek varlık boşluk ve atomlardan ibarettir.[15] Sayılamayacak kadar çok, yaratılmamış ve yok edilemeyen bu maddeler (atomlar) boş mekanda hareket halindedirler. Tabiattaki olup biten her şey bu hareketin sonucudur. Demokritos'a göre bu hareket tabii ve zorunlu iken Epicuros'a göre hareketin sebebi zorunluluk değil atomların ağırlığı ve tesadüftür. Yani mekanik zorunluluğu kabul etmeyen Epicuros mutlak determinist değildir.[16] Nedensiz bir sonucun mümkün olduğunu kabul eden Epicuros fiziği, tesadüfü ve tabii hareketi içerdiği için atomculuktaki mekanik zorunluluk anlayışını derinden zedelemiştir.[17]

Varlık açıklamasında materyalist bir tutum izleyen Epicuros ilahiyat alanında da materyalisttir. Epicuros Tanrı'ları inkâr etmemekle birlikte varlık açıklamasında Tanrı'ya yer vermez. Dünya üzerinde hiçbir etkileri olmasın diye dünyada

---

[14] Lange, ss. 39-47.
[15] Hüsameddin Erdem, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Dördüncü Baskı, Hü-Er Yayınları, Konya 2000, s.292
[16] Weber, s.89.
[17] Erdem, s.292.

bulunmalarını uygun bulmaz. Tanrı'ların durdukları yer dünya aralarıdır, yani sayısız dünyalar arasındaki boş mekânlardır.[18] Orada Tanrılar doğa yasalarına karışmadan mutluluk ve sükûnet içinde yaşarlar.[19]

Epicuros'a göre ruh da maddi ve cisimseldir. Bu ruh ince havaya benzer ve biri ateşe benzeyen, diğerine isim verilmesi mümkün olmayan iki unsurla karışmış maddedir ve bedenin bütününde dağılmıştır. Ölümden sonra ruh bedenle birlikte atomlar haline dönerek bozulur. Fakat artık duyarlılık kalmadığından ölümden korkmamıza gerek yoktur. Biz yaşarken ölüm yok, ölüm geldiğinde artık biz yokuz.[20] Şu halde ölümle bizim aramızda hiçbir temas mümkün değildir. Zaten Epicuros aslında ahlak anlayışını temellendirmek için bu önermeleri ileri sürmüş sonunda Tanrı ve ölüm korkusu olmadan dünyadayken mutluluğu yakalamaya insanları yönlendirmeye çalışmıştır. Felsefeyi mutluluğun anahtarı olarak gören Epicuros, tabii bir dünya görüşü ileri sürerek varlık açıklamasını materyalist bir tutumla yapmış, Tanrı ve ölüm korkusundan insanları kurtarmaya çalışarak insanlara mutluluk kapısını aralamaya çalışmıştır.[21]

B. Orta Çağ'da Materyalizm

Orta Çağ'da materyalist görüşlere Batı ve İslam dünyasında olmak üzere iki farklı coğrafya ve kültür içinde rastlamak mümkündür. Ancak Orta Çağ'da materyalizm pek fazla rağbet görmemiş, yeni fikirler ve felsefi temeller ortaya atılamamış, sadece Yeni Çağ'daki bilimsel sıçrayışa, Reform ve Rönesans hareketlerine zemin hazırlayarak yeniden doğuşunu hızlandırmıştır.

Orta Çağ Batı (İslam) ve Doğu (Hristiyan) dünyalarının en bariz özelliği döneme ilahiyatçı görüşlerin hâkim olmasıdır. Bu ilahiyatçı görüş, Batı'da Aristo'nun fikirlerini kaynak alırken Doğu'da yani İslam'da Kur'an'ı Kerim'e dayanmaktaydı.[22] Zaten skolastik düşüncenin hâkim olduğu Orta Çağ döneminde felsefenin temeli teoloji olmuştur. Felsefe, kilise okullarında öğretilerek okutulmuş, felsefe ve din eşit görülmüştür. Kilise Orta Çağ'a hükmeden en büyük kuvvettir. Kiliseden başka kurtuluş

---

[18] Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, Çev. Mehmet İzzet- Orhan Saadeddin, İz Yayıncılık, İstanbul 2004, s.179.
[19] Karl Marx, *Demokritos İle Epikurus'un Doğa Felsefeleri*, Çev. Hüseyin Demirhan, İkinci Baskı, Sol Yayınları, Ankara 2009, s.39.
[20] Vorlander, s.180.
[21] Marx, s.39.
[22] Süleyman Hayri Bolay, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, Beşinci Baskı, Nobel Yayınları, Ankara 2008, s.114.

da bilim de yoktur. Skolastisizm, kilisenin kontrolünde, ilahiyat şekli altında gelişen felsefenin adıdır artık. Ve dogmayı akla kabul ettirmek, skolastiğin tek programıdır.[23]

İşte bu noktada materyalizmi kilisenin öğretisine bir karşı çıkış olarak görsek de, Batı dünyasında, doğa hakkında materyalist ve pozitif bir açıklamanın başlangıçları aranıyorsa, skolastik düşünürlerin en aydınlarında bile böyle bir şeye rastlanamayacaktır. Ancak 14. yüzyılda materyalizme kararlı bir şekilde yaklaşan tek örnek mevcuttur. 1348'de Paris'te Nicolas d'Autrecourt, "Doğa olayları, birbirleriyle birleşen ve ayrılan atomların hareketinden başka bir şey değildir" diyerek, bu dönemde atomcu bir düşünür olarak varlığını gösterdi.[24]

Aristo ve İbn Rüşd'ü bir kenarı bırakarak doğrudan doğruya şeylerin kendilerini incelemek gerektiğini ileri süren Nicolas d'Autrecourt, atomculukla deneyin el ele vermesi gerektiğine dikkat çekmiştir.[25] Teoloji koleji olarak kurulan Sorbonne Üniversitesine şu tezleri sunmaya da cesaret göstererek kararlı bir materyalizm savunucusu olduğunu bir kez daha göstermiştir

"-Eğer Aristo'yu ve yorumcularını bir kenara bırakıp, tabiatı incelemeye koyulsaydık, kolayca ve çarçabuk bir bilime varabilecektik.

-Tanrı'yı en yüksek varlık olarak pekâlâ düşünürüz, ama böyle bir varlığın var olup olmadığını bilemeyiz.

-Evren sonsuz ve ezelidir; çünkü yokluktan varlığa bir geçiş düşünülemez."[26]

Tabiatı incelemeye girişmeden önce Aristo ve kilisenin otoritesinin yıkılması gerektiğini cılız bir sesle haykırarak, başarısız bir girişimle ifade eden Nicolas d'Autrecourt, skolastisizme karşı başlayacak olan ayaklanmanın habercisi gibiydi.

Orta Çağ materyalizm temsilcilerinden biri de, İslam dünyasındaki dehriyyûn denilen gruptur. "Mutlak zaman" anlamına gelen dehr kelimesine nispetle bu adı alan dehrîlere göre, bilginin temeli yalnız duyulardır. Duyulardan başka bilgi kaynağı

---

[23] Weber, s.138.
[24] Lange, s.198.
[25] Lange, s.198.
[26] Weber, s.179.

olmayınca maddeden başka gerçek de yoktur.[27] Zamanı ezeli ve yaratılmamış saymalarından ve de Tanrı'yı kabul etmemelerinden dolayı birçok İslam âlimi tarafından ateist-materyalist olarak tanımlanmışlardır. Özellikle Gazâli felsefecilerden bu gruba girenlerin hepsinin dinsiz olduğunu söylemiştir. Dehrilerin iddiasına göre âlem, bir yaratıcı tarafından değil, eskiden beri geçirdiği bir devrimle kendi kendine var idi ve hâlâ öyle devam etmektedir. Yine onlara göre canlılar, nutfeden ve nutfe de canlılardan meydana gelmekteydi. Bu devinim sonsuza kadar sürecekti. Yani dehrîler, her şeyi düzenleyen, takdir eden, bilgili ve kudretli bir yaratıcıyı inkâr etmişlerdir.[28]Allah'ın inkâr edilmesi, yeniden dirilişin reddi, âlemin ezeliliği inancı, tabiatın bir fail olarak görülmesi, peygamber ve mucizelere inanmamak gibi telakkiler, dehrîlerin genel özellikleridir.

Maddeci filozoflar arasında en tanınmışı İbn Ravendî'dir.(Ölümü 910) Yazmış olduğu birçok risalelerde dine saldırmış bu yüzden birçok tepki almıştır. Al-Damiğ adlı risalesinde Kur'an'a hücum etmiş, *Al-Zümürrüd* adlı eserinde de İslam'ın temel öğretisini ve peygamberlik fikrini eleştirmiştir.[29] *Kitabu't-Tâc* adlı eserinde cisimlerin hudusunu reddetmiş, âlemin ezeli olduğunu ve bir yaratıcısının bulunmadığını ileri sürmüştür. *Kitabu'l-İmâme*'de ise önde gelen sahabilere dil uzatmıştır.[30] İbn Ravendî'ye göre, Tanrı'ların insanları öldürmekten başka etkili bir gücü yoktur. Onca peygamber gayıptan haber verdiğini iddia eder, oysa bunu kanıtlamak imkânsızdır.[31]

Dine karşı birçok risale yazmış olması siyasi takiplere yol açmış, kelamcılar, El-Kindi, Farabi, Eşari tarafından ayrı ayrı hücuma uğramış, ayrıca Gazâli ve devletin takipleri sebebiyle dehriyyelik gelişmeye fırsat bulamamıştır.

C. Yeni Çağ ve Yakın Çağ'da Materyalizm

Orta Çağ Skolastisizminin son dönemlerinde bilimlerin yeniden doğuşuyla birlikte materyalizm tekrar gündeme gelmeye başlamış ve yeni felsefi temellerle adeta küllerinden yeniden doğmuştur. Artık klasik materyalizmin temel savlarının haricinde

---

[27] Hilmi Ziya Ülken, *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, Dördüncü Baskı, Cem Yayınevi, İstanbul 1993, s.35.
[28] İmam Gazâli, *Hakikate Giden Yol (el-Münkiz Mine'd-Dalâl)*, çev. Ali Kaya, Onuncu Baskı, Semerkand Yayınları, İstanbul 2013, s.61.
[29] Ülken, s.36.
[30] İlhan Kutluer, İbnü'r-Ravendi, "Materyalizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2000, (C.21), s.180.
[31] Ülken, s.37.

yeni ve farklı iddialar ve düşünceler sonucunda farklı materyalizm çeşitleri gündeme gelmeye başlamıştır.

Yeni Çağ'da klasik materyalizmin temsilcilerinden biri, 16. yüzyılda, Giordono Bruno'dur (1550-1600). Kendisine Lucretius'u örnek alan Bruno'ya göre madde, varlığını başka bir varlıktan ya da dışarıdan almaz. Gösterdiği sonsuz değişiklikleri kendi içinden çıkarır. Hatta Bruno maddenin bu yetisini tıpkı çocuk doğuran bir kadına[32] benzetmekte, nasıl ki doğum yapan kadın, kasılma ve gevşeme hareketleriyle karnındaki çocuğu dışarıya itiyorsa, madde de almış olduğu çeşitli şekilleri kendi içinden çıkarmaktadır.[33] Böylece ilk prensibi maddeye bağlayarak onu faal kılmıştır. Buraya kadar verilen bilgiler ışığında Bruno'yu materyalist olarak nitelesek de, aslında sisteminin genelinde panteizm de görülmektedir. Zira Bruno, mevcut olan bu maddeyi Allah ile birleştirerek her tarafta Allah'ı görüyor. Tanrı'yı kendi kendisinden ötürü canlı olan maddenin bütünü olarak tanımlayıp tabiatçı panteist oluyor.[34]

17. yüzyıl, Rönesans ve Reform'un meyvelerinin toplandığı, Orta Çağ'ın baskı ve zulmünden sıyrılarak özgür düşünce ortamının ön plana çıktığı bir dönem olarak materyalizmin de gelişmesi açısından verimli bir yüzyıl olmuştur. Bu dönem materyalistleri, Descartes'in ruh madde düalizminden yola çıkmış, ancak ruhu inkâr ederek yolun sonunda maddeciliğe ulaşmışlardır. Ancak Descartes'in yolundan gitmeyenler de mevcuttur ki buna en güzel örnek Thomas Hobbes'tur.

Kepler, Galilei ve Kopernikus'un canlandırdığı doğa bilimi taraftarı olan Hobbes, 41 yaşında okuduğu Euklides'in "Elementler" adlı esriyle ***mekanik ve mantıksal materyalizme*** yönelmiştir. Ona göre gerçek bilgi, matematiğin bilgisidir. Tanrı'nın bilgisi bilimin dışındadır ve Tanrı fikrinin gelişimi doğruluğu inanca bırakılmalıdır. Yine uzun süren deneyleri ve tefekkürleri sonucu, doğadaki her sürecin mekanik bir tarzda gerçekleştiği fikrine ulaşmıştır.[35]

Çeşitli tarzlarda ve miktarlardaki hareketler vasıtasıyla harekete geçirilen madde, bütün olayları, yani canlı varlıkların duygularını ve diğer cisimlerin etkilerini de

---

[32] Abdülhak Adnan Adıvar, *Tarih Boyunca İlim ve Din I-II*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2012, s.151.
[33] Lange, s.203.
[34] Lange, s.204.
[35] Vorlander, s.391.

meydana getirir. Bu mekanik işleyiş sadece evrende değil, devlet ve birey olarak insanda da mevcuttur ki, kalp zemberek, sinirler yaylar ve eklemler çarklar benzeri işleve sahiptir. Ve bu mekanik işleyişin tek sebebi harekettir.[36]

Evrendeki bu mekanik işleyişi insana uyarlamakla yetinmeyen Hobbes, insanın zorunlu neden ve sonuçlara bağlı olduğunu söylemiştir. Spinoza gibi, iradenin olmadığını düşünen Hobbes'a göre insani davranışlar zorunludur. Tesadüfler bile nedensiz değildir.[37]

17. yüzyıl mekanik materyalistlerinden birisi de Pierre Gasssendi'dir(1592-1655). Katolik bir papaz ve din adamı olan Gassendi, çağdaş materyalizmin babasıdır. Bu bir çelişki değildir. Zira materyalizm zorunlu olarak Tanrı tanımaz değildir. Gassendi Epiküros'un sistemini yeniden ortaya çıkartarak biçimlendirmiştir. Ancak sebebi tam bilinmemekle birlikte (kiliseyle uyum içinde olmak gibi görünüyor) ilk sebep olarak ulûhiyeti kabul etmiştir.[38]

Epiküros ve Lucretius atomculuğunu tekrar uygulamak isteyen Gassendi, ilk sebebi ulûhiyete verdikten sonra, diğer bütün gelişim ve değişimi maddeye bağlar. Madde, en son bölünemez parçalar yani atomlardan oluşur. Matematiğe göre sonsuzca bölünebilse de, fiziki anlamda en küçük parça olan atomlara kadar bölünür ve artık bu bölünme nihayetlenmiş olur. Evrendeki bütün oluşumları, atomların birleşim ve ayrışımından ibaret gören Gassendi'ye göre, atomlar töz bakımından özdeş, form bakımından birbirlerinden farklıdır. Ayrıca hareket kabiliyeti bir atomdan diğer atoma geçmediği gibi, hareket kavramına da Gassendi'de rastlanmaz.[39]

18. yüzyılda Fransız Julien Offroy de La Mettrie, diğer bir mekanik materyalizm savunucusudur. Descartes'in "makine hayvan"ından yola çıkan de la Mettrie, insanın ayrı bir sınıf olmadığını, aksine insanla hayvan ya da insanla bitki arasında hiçbir fark olmadığını, sadece insanın daha kompleks ve karmaşık bir makine olduğunu ileri sürmüştür.[40]

---

[36] Thomas Hobbes, *Leviathan*, Çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1995, s.17.
[37] Hobbes, s.45.
[38] Vorlander, s.364.
[39] Vorlander, s.365.
[40] Weber, s.288.

Nefsin özelliklerini bilmek için bedenin hassalarını bilmek gerektiğini, ancak bizim bedenin hassalarını da bilmediğimizi ifade eden Mettrie, geriye sadece maddeyi bırakmıştır. Maddenin ise hareketten hali olmadığını, hareketin maddeye mahsus hassalardan oluğunu ileri sürmüştür. İnsanı maddi bir makine olarak görmenin yanında, nefsi de makinenin hareket başlangıcı, hâkim kudreti olarak görmüş nefis ile maddeyi uyuşturmaya çalışmıştır.[41] Bu makine insan, başlangıcını, en ilkel organizmadan derece derece yüksek organizmalara çıkaran tek bir evrime borçludur. Esasen evrim tamamıyla mekaniktir. Görülen o ki, Mettrie, evrim fikrinin ilk adımını daha o zamandan atmıştır.

Hollbach, Diderot ve Condillac gibi materyalistler tarafından temsil edilen mekanik materyalizme göre, tek töz maddedir ve tinsel tözler hiçbir şekilde var değildir. Evreni ve evrendeki tüm fenomenleri makine olarak gören ve bu fenomenlerin, maddenin mekanik hareketleri sonucu olduğunu ileri süren mekanik materyalizm, zihnin faaliyetlerini de mekanik düzlemde açıklama yoluna gittiği için, ağır bir problem olarak "irade özgürlüğü sorunu"na yol açmıştır.[42]

Burada şunu ifade etmek yerinde olacaktır. 18. yüzyıl başlarında henüz bu adla çağrılmalarından önce materyalistlere "mekanistler" yani doğayı mekanik açıdan göz önüne alanlar denirdi. Descartes'te doğayı mekanik açıdan inceleyen ilk kişi olmuş ve mekanik materyalizme öncülük yapmıştır.[43] Ancak "Materyalizm" sözcüğü 18. yüzyılda ortaya çıkmıştır.

Bugünki materyalizm 18. yüzyıl materyalistlerine bağlıyken, Yeni Çağ ve Rönesans genel anlamda İlk Çağ atomculuğuna bağlıdır. 18. yüzyıldan itibaren farklı materyalizm çeşitleri dillenmeye başlamıştır ki bunlardan biri de ***dinamik materyalizm*** anlayışıdır.

18. yüzyıl dinamik materyalizm anlayışının en önemli temsilcisi John Toland'dır. Toland'ın dinamik materyalizm anlayışı, "John Toland'ın Din Felsefesi Üzerine Bir İnceleme" adlı doktara tezinde şu şekilde özetlenmektedir:

> "*Leibniz'in terimlerini materyalist dile tercüme eden Toland, Dinamik Materyalizm olarak tarif edilebilecek kendi bakış açısına ulaşmaktadır. Bu*

---

[41] Paul Janet - Gabrıel Seaılles, *Tahlili Felsefe Tarihi* (*Metâlib ve Mezâhib)*, Çev. Elmalı'lı M. Hamdi Yazır, Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul 1978, s.119.
[42] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s.1081.
[43] Lange, s.219.

Dinamik Materyalizm, tıpkı Descartes'ın yaptığı tabiat ve insanoğlunun mekanik yorumlanmasına karşı, Leibniz'in Dinamizmi ile Aktivizmi gibi, Hobbes'un Mekânik Materyalizmi karşısında durmaktadır. Elbette, Demokritos'tan Gassendi'ye ve Hobbes'a dek, madde ve hareket her zaman materyalizmin köşe taşları olmuştur; fakat "Madde Eylem veya Harekettir", Toland'ın yeni tezidir. Toland'ın Dinamik Materyalizmi, Marx'ın Diyalektik Materyalizminin bir habercisidir. Her ikisi de hareket ile eylemi maddeyle bağlantılandırır ve her ikisi de bu bağlantıyı devrimci amaçlar için kullanır. Toland hiçbir surette, Marx'ın Rus Devrimi'nde oynadığı rol gibi, Fransız Devrimi'nde aynı önemde rol oynamamıştır. Fakat yine de on sekizinci yüzyıl boyunca güç toplamış olan ve nihai patlamaya katkı sağlamış bir düşünce trendine önayak olmuştur. Toland, Marx'ın Hegel karşısındaki konumu gibi, Leibniz karşısında konumlanmaktadır. Her ikisi de ustalarının tinsel ve idealist dilini, materyalist ifadelere tercüme etmişler ve bunu yaparak anlamlarını kökten bir şekilde değiştirmişlerdir. Leibniz'in Dinamizmi öncelikle tabiata gönderme yaptığından, Toland'ın dinamik materyalizmi de tabiata uygundur."[44]

"*Toland, Materyalizmi saf ve basit olarak sahiplenerek ve Pan-dinamizm (her şey harekettir) ile Pan-materyalizm'den (her şey maddedir) oluşan bir çeşit Dinamik Materyalizm ileri sürerek daha da ileri gitmiştir."*[45]

Görüldüğü gibi Toland, tabiattaki tüm maddelerin, maddenin her bir parçası ve bölümünün başlangıçtan bu yana hareket halinde olduğunu ve aksinin mümkün olamayacağını savunur. Ona göre madde katılık, girimsizlik ve uzam gibi özelliklere sahip olmakla birlikte mutlak surette hareketlidir.[46] Onun en önemli tezi, maddenin harekete sahip olmasıdır.

Toland her ne kadar hareketi, maddenin temel özelliği ve tanımında mutlak surette bulunması gereken bir unsur olarak kabul etse de, kendisinin tanımlanamayacağını savunur. Zira ona göre hareket, uzam, renk, ses gibi basit fikirler izah edilemez ve isimleri hiçbir şekilde tanımlanabilir değildir.[47]

Bilindiği gibi ahlakta maddecilik, zevklerini maddi çıkarların, ahlaki fiillerde ve hayatta hâkim olduğunu ileri sürmek ve onları hâkim kılmak içi gayret etmektir.[48]

18. yüzyılda bir diğer materyalist Claude-Adrien Helvetius (1715-1771), insanı doğal bilimlere dayanarak izah etmeye çalışırken, Condillac'ın duyumculuğunu ahlak

---

[44] Sait Kar, *John Toland'ın Din Felsefesi Üzerine Bir İnceleme*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum 2014, s.59.
[45] Kar, s.60.
[46] Weber, s.283.
[47] Kar, s.64.
[48] Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktirinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Nobel Yayınları, Geliştirilmiş On birinci Baskı, Ankara 2013, s.235.

alanına uygulayarak materyalist bir ahlak teorisi yani ***ahlaki materyalizmi*** kurmaya çalışmıştır.[49]

Olgulara bütünüyle izah getiren bilimsel açıklamalara değer veren Helvetius'a göre, insan zevki arar ve acıdan kaçınır. Burada itici güç öz çıkardır. Ona göre insan, her bir eylem tercihinin en fazla bireysel zevki veren yolları bulmaya dayanmasını sağlayan basit bir ilke ile uyum içinde hareket eder. Böylece Helvetius amaca yönelik bir güdü teorisini, daha da açığı ahlaki materyalizmi benimsemiş görünmektedir. Birey için en önemli şey zevkin maksimizasyonudur. En yüksek zevke ulaşarak elemden ve acıdan kaçınmaktır. Bunların dışında eylemin iyi ya da kötü olması, eylemin değer ölçüsü olamaz. Ona göre bir eylemin değer ölçüsü bireye sağladığı acı ya da zevk olmalıdır.[50]

Helvetius ahlak teorisinde herkesin hakikatte kendi zevkini artırmanın peşinde olduğunu ve bunun da ahlaken iyi olduğunu belirtmiştir. Ancak teorinin devamında, herkes kendi zevkini artırırsa o zaman mümkün olan en büyük mutluluğa ulaşırız ki bu da zaten ahlaken iyidir diyerek, liberalist bir tutumla birey toplum arasındaki ahengi yakalamaya çalışmış, öz çıkar ile ortak çıkar arasındaki uyumla en büyük mutluluğa ulaşmayı hedef almıştır.[51]

18. yüzyıldan itibaren ciddi manada hayatı meşgul eden materyalizm psikoloji biliminde de kendini göstermeyi ihmal etmemiştir. Hekim Cabanis (1757-1808), ***psikolojik materyalizmi*** açık yüreklilikle savunmuş, prensiplerini dile getirmekten sakınmamıştır. Ona göre, bedenle ruh bir ve aynı şeydir. Ruh, kendi kendini duyan bedendir. Duyan, düşünen ve isteyen bu beden, maddidir. Nasıl ki mide hazım yapmaya, karaciğer safra akıtmaya yarıyorsa, beyin de düşünmeye yarar. Midenin görevi eritmek kan haline getirmekken, beynin fonksiyonu da hüküm ve fikirler oluşturmaktır.[52]

---

[49] Vorlander, s.496.
[50] Gunnar Skirbekk- Nils Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çev. Emrullah Akbaş-Şule Mutlu, Üniversite Kitabevi, İstanbul T.y., s.320.
[51] Skirbekk- Gilje, s.321.
[52] Weber, ss. 290-291.

Cabanis'in bu materyalist görüşleri 19. yüzyılda Karl Vogt'a (1817-1895) tesir edecek, Vogt da eylemlerin, beynin, yani maddi bir cevherin görevinden ibaret olduğunu, Cabanis'in açıkladığı psikolojik materyalizmin prensiplerine ekleyecektir. [53]

Daha önce de işaret ettiğimiz gibi 18. yüzyıl materyalizminin temel prensibi, bütün tabiatı mekanik kavramlarla açıklamaya çalışmasıdır. Ancak 19. yüzyıla girdiğimizde bu durum farklılık göstermeye başlamıştır. 19. yüzyılda materyalizmin önde gelen temsilcileri Almanya'da Ernst Haeckel (1834-1919) ve Louis Büchner'dir (1824-1899).

Özellikle Kant'ın numen ve fenomen ayrımı, bir çok filozofu fenomenler dışındaki hiçbir şeyin bilenemeyeceği fikrine itmiş, tamamıyla bilimsel bilgilere güven ve bilimsel bilgilerle her sorunun cevabına ulaşabilme umudu gibi bir gaflete düşürmüştür. Bu eğilim ilk sıralar "pozitivizm" olarak adını duyursa da, 19. yüzyılda ***bilimsel materyalizm*** olarak olgunlaşma dönemini tamamlamıştır. İşte bilimsel materyalizmin başka bir deyişle biyolojik materyalizmin en iyi temsilcilerinden biri Almanya'da Ernst Haeckel'dır.

Tabiatta cevherlerin uyum ve birlikteliğini kabul eden ve bütün kâinatın tek ve esaslı bir kanun altında yavaş yavaş evrimleşerek oluştuğuna inanan Haeckel, bir "Monizm" felsefesi kurmaya çalışmıştır.[54] Zira o, madde ile kuvveti aynı cehverin iki farklı yüzü olarak görmektedir. Ona göre, Allah bu maddi evrenin dışında değil, içindedir. Allah'ı ayrı bir varlık saymak doğru değildir, aksine O, maddede içkin ve dağılmış konumdadır. Evren ancak bu şekilde izah olunabilir.[55]

Kâinattaki olayları açıklamak için atomları kabul eden Haeckel, aynı zamanda bu atomların canlı olduklarını, itme ve çekme kuvvetleriyle donanmış olduklarını da vasıfları arasında kabul etmiştir.[56] Yine bu atomlar ezeli, ebedi ve değişim kabul etmeyen şeylerden olup, vasıf ve büyüklük açısından her yerde birdirler.[57]

---

[53] Akgün, s.46.
[54] Ernst Haeckel, *Vahdet-i Mevcûd Bir Tabî'at Âliminin Dîni*, Çev. Baha Tevfik-Ahmed Nebil, S. nşr: Remzi Demir- Bilal Yurtoğlu-Ali Utku, Çizgi Kitabevi, İstanbul 2014, s.75.
[55] Haeckel, s.81.
[56] Haeckel, s.82.
[57] Haeckel, s.85.

Lamarck tarafından bilimsel bir ifade şekline konulan ve Charles Darwin tarafından teori olarak ortaya konulan evrim teorisini benimseyen Haeckel, birçok hayvan cins ve türlerinin, tek bir atanın yavruları olduğunu, hatta insanları da bu yavruların en gelişmişi olarak görür.[58]

Evren ilk başta elastiki, değişken ve sayılması mümkün olamayan gizli parçalardan oluşan, maddenin atomları serpili olan eterden ibarettir. Daha sonra bu ilkel atomlar bir araya gelerek maddeyi, yani tabiatın macununu oluşturdular. Evren yer kabuğunun sertleşmesi ve suların yoğunlaşarak buharlaşması, ilk organik hayatın meydana gelmesi için gerekli ortamı hazırlamış oldu. Gerekli ortam sağlandıktan sonra henüz plazma olan ilk organik unsur oluştu ve müteakip zamanlar içinde bu plazma, hücreli varlık haline dönüştü. Bu tek hücreliler, çok hücrelilere ve oradan da en gelişmiş canlı varlık olan insana evrimsel bir şekilde ulaştı. İşte bu insan, omurgalılar sınıfının memeliler grubundan olup, en geç gelişen, fakat en yüksek bir evrimin eseridir.[59]

Haeckel, cismimizi ve kâinatı evrim teorisiyle açıklarken, ruhumuzun da aynı bedenimiz gibi, derece derece ve orantılı olarak geliştiğini ileri sürmüştür. Çünkü ona göre ruh, beynimizin bir işlevidir. Beyin geliştikçe ruhumuz da aynı orantıda mükemmel bir şekilde gelişmiş olmalıdır.[60]

En ilkel hayvanlardan en gelişmiş insana kadar ruhun varlığını kabul eden Haeckel, insandaki ve hayvanlardaki ruhun aynı olduğunu, sadece yüksek bir evrim geçirmesinden dolayı insan ruhunun derece bakımından bir gelişmişlik farkı gösterdiğini ileri sürmüştür. Ruhun ölümlü olduğunu ve beden öldüğünde ruhun bedeni terk ettiğini, kaçıp gittiğini güzel bir piyano örneğiyle açıklayan Haeckel'e göre, ruh, ezeli-ebedi değildir. Ruh'u bir piyanist olarak temsil eden Haeckel, piyanistin vücut denilen piyanoyu çaldığını, işitilen ahengin hayatın kendisi olduğunu ifade eder. Fakat nasıl ki parça bitince piyanist kendi işine gidiyorsa, ruh da öbür dünyaya gider.[61]

Maddesiz bir ruh, ruhsuz bir madde düşünemeyen Haeckel'in monizm felsefesi, ölümsüz olmayı reddeder. Ancak madde ve kuvvetin ayrı ayrı ölümsüz olması bir

---

[58] Haeckel, s.90.
[59] Haeckel, ss. 90-91.
[60] Haeckel, s.93.
[61] Haeckel, s.98.

çelişki doğurmaktadır. Bu çelişkiyi gidermek için bir nevi diyalektik sürece başvuran Haeckel, durumu şöyle açıklamaya çalışıyor:

"……öldüğümüz zaman şahsi şeklimiz kaybolur. Ruhumuz vücudumuzdan ayrılır. Vücudumuzu oluşturan parçalar görünür olan şeklini değiştirerek, başka varlıkların şeklini oluşturur, başka bir harekete dönüşür……"[62]

Görüldüğü gibi asıl olan madde ve kuvvettir ki, bu ikisi ayrı düşünülemez ve de ölümsüzdürler.

Haeckel'in Allah tasavvuru da monizm felsefesine uygundur. Allah'ı şahıs olarak değil, kâinattaki tabi kuvvetlerin toplamı olarak görür. Kâinattaki bu tabi kuvvetler ise her türlü atomların hareketleridir. Bu noktada Haeckel'in monizm felsefesi, bilimsel bir dine hazırlık aşaması şeklinde bir görünüm arz etmektedir.

Kısacası monizm, aynı kuvvetlerin tesiri altında, Darwin'in tabi seçme nazariyesine uygun olarak, ilahi bir yaratılış değil, uzvi bir hilkatle kaim olarak bir birliğe vasıl oluyor.[63] Aynı zamanda, evrim teorisini kabul için ilk adım atılmış oluyor.

Bilimsel materyalizmin bir diğer temsilcisi de Louis Büchner'dir. Osmanlı düşünürlerini çok etkileyen Büchner'e göre tek gerçek madde ve kuvvettir. Maddesiz kuvvet, kuvvetsiz madde asla düşünülemez. Bu ne mümkün ne de anlaşılır bir şeydir. Madde ve kuvvet bir cevherin iki ayrı yönüdür.[64] Kuvvet, maddenin atomlarının bir hareketidir. Tabiatın üstünde bir kuvvet tasavvur edenler, bu kuvveti yaratıcı kabul ederek tabiatın kendi kendisini yarattığını iddia ediyorlar. Oysa ne kuvvet maddeyi, ne de madde kuvveti yaratamaz. Bunlar ayrı değildir. Ayrılmayan şeyin de ayrıca bir varlığından bahsedilemez. Âlem ya da madde, kendi hareketleriyle (kuvvet) ezelden beri mevcuttur. Kâinat yaratılmış değildir.[65]

Madde ile bulunan kuvvet de ezeli ve ebedidir. Kâinatta yoktan var olma olmadığı gibi, yok olmak da mevcut değildir. Sadece nicelik yönü ile başka bir şekil kazanılır. Odun yanar kül olur.[66]

---

[62] Haeckel, s.99.
[63] Adıvar, s.58.
[64] Louis Büchner, *Madde ve Kuvvet*, Çev. Baha Tevfik-Ahmed Nebil, S. nşr: Kemal Kahramanoğlu-Ali Utku, Çizgi Kitabevi, İstanbul 2012, s.372.
[65] Büchner, ss. 376-377.
[66] Büchner, s.388.

En güzel şekilde yaratılan insan da diğer yaratılanlar gibi atom yığınından başka bir şey değildir. Tabiat bütün varlıkların anasıdır. Tabiatı anlamak için işe, ilimden, fenden yani, maddeden başlamak gerekir.[67] Tabiatın kanunları, tabii şeylerin kesin ve zorunlu olan bir ifadesinden başka bir şey değildir. Dünyada sebepsiz hiçbir şey olmadığı gibi mucize ve keramet de yoktur. Olan ya da olacak olan her şey, madde ve kuvvetin kanunları altında olmaktadır.[68] Bu kanunlar geneldir. Ruhu meydana getiren ve yine bu ruhun kuvvetleri vasıtasıyla tabiatı ve âlemi idare eden şey, yukarıdan beri sözünü ettiğimiz bu kanunlardır.[69] Yer kürenin kökeninin ve gelişim hadiselerinin açıklanması yine bu kanunlarla başarılabilmektedir. Büchner'e göre, aşamalı ve pek uzun senelere muhtaç bir evrim her şeyi açıklamaktadır.[70]

İlk önce gayet ilkel ve eksik bir şekilde açığa çıkan hayat eseri, pek uzun senelerden sonra yerin gelişimine tabii olarak yavaş yavaş evrimleşmiş ve şimdiki gördüğümüz sayılması mümkün olmayan şekiller meydana gelmiştir.[71] İlk nesil olan organik maddeler uzun bir evrim süreciyle hücreyi oluşturmuşlardır. Daha sonra en yüksek organizmalara kadar çıkılmış, en nihayet insanda karar kılınmıştır. Üstünlük nesilden nesile geçerek daha ziyade evrimleşmiş ve bu günkü şekline ulaşmıştır.[72]

Beyin ile ruhun aynı şey olduğunu söyleyen Büchner'e göre, beyin düşüncenin merkez organıdır. Beyin adını verdiğimiz maddi bileşimlerden oluşan makinanın işi, düşüncedir. Düşünce de bizzat madde değildir, ancak maddidir.[73] Hayvan ruhu ile insan ruhu arasında ancak bir nicelik ve derece farkı olduğunu kabul ederken, insanların bazı özelliklerini ve istidatlarını daha iyi geliştirdiğini, bunun aksine bazı yetilerin ise, hayvanlarda daha gelişmiş olduğunu ifade etmiştir.[74]

Büchner, insanda doğuştan bilgi olmadığını, tam tersine her bilginin duyu tecrübesine bağlı olarak sonradan öğrenildiğini ifade eder. Zaman, mekân, sebep gibi fikirler Tanrı tarafından verilmemiş olup, insan zekâsı ile dış dünya arasındaki ilişkiden

---

[67] Büchner, s. 409.
[68] Büchner, s. 429.
[69] Büchner, s. 447.
[70] Büchner, s. 463.
[71] Büchner, s. 469.
[72] Büchner, s. 478.
[73] Büchner, s. 557.
[74] Büchner, s. 649.

oluşmuştur.[75] Zaten ona göre, Tanrıfikri hatadan ibarettir. Her fert, kendi Tanrı'sını kendi eğilimine göre kurmuştur.[76]

İnsanın özgür olduğunu, ancak tabiatın belirlediği sınırı geçemediği için ellerinin bağlı olduğunu söyleyen Büchner, dinin yerine bilimi, itikadın yerine gerçekliği, yapay ve riyakâr bir ahlakın yerine de tabii bilimlere dayalı gerçek ahlakı koyarak materyalist bir görüş sergiliyor.[77]

Karl Marx (1818-1883) ve Friedrich Engels (1820-1895) 19. yüzyılın diğer önemli materyalistlerindendirler. Özellikle ***tarihsel* ve *diyalektik materyalizm*** başlığı altında felsefelerini oluşturan bu iki çağdaş düşünür, Hegel'in Diyalektik felsefesinden yola çıkarak, tarihsel ve diyalektik materyalizmin felsefi ilkelerini ortaya koymuş, özellikle Marx'ın tarihsel materyalizmi 20. Yüzyıl açısından da ihtilalci ideolojinin sembolü haline gelmiştir.[78]

Hegel'in öğrencisi Feuerbach, Hegel'den bir adım ileri giderek dinden kopuşu gerçekleştirmiş, idealizmden materyalizme ulaşmıştır. Ona göre insan, Tanrı'yı kendi olarak yaratmıştır.[79] Feuerbach'a göre felsefe Tanrı inancının geliştirilmiş şekliydi ve ona da aklın yanında yer yoktu. Gerçek bilgi duyusal anlamda mümkündü. Hegel'in dediği gibi salt düşünceyle dünya yaratılmazdı. Zira düşünce maddeden ayrılamazdı.[80] Feuerbach burada diyalektik yöntemden uzaklaşarak materyalizme geçmiştir. İşte bu noktada Marx ve Engels ortaya çıkmış, bu materyalist anlayışı diyalektik materyalizme uygulamışlardır.[81] Tarihsel materyalizmi kendi işleyen Marx, diyalektik materyalizmi Engels'a bırakmıştır.

Diyalektik materyalizm, mekanizmin formalizmine ve indirgemeciliğine, idealizmin bilince madde karşısında verdiği önceliğe ve de teizmin maddenin

---

[75] Büchner, s. 598.
[76] Büchner, s. 620.
[77] Büchner, s. 674.
[78] Cevizci, *Felsefe Tarihi Thales'ten Baudrillard'a*, s.856.
[79] Yansıtma din teorisi: Feuerbach tarafından Hristiyanlığa ve kiliseye karşı ortaya koyulmuş bir teoridir. Baba ve oğul gibi insan figürleriyle sembolize edilen Tanrı kavramının yine insanın (Hristiyanlar) kendilerinin ortaya çıkardığını iddia etmiştir. Bkz. Aydın Topaloğlu, *Ateizm ve Eleştirisi*, 4. Baskı, D. İ. B. Yay. , Ankara 2004, s.136.
[80] Ludwıg Feuerbach, Geleceğin Felsefesi, Çev. Oğuz Özügül, Üçüncü Baskı, Say Yayıncılık, İstanbul 2012, s.82.
[81] Thalheimer, s.91.

yaratılmışlığı öğretilerine karşı çıkan felsefi bir görüştür.[82] Diyalektik, her şeyi en genel ilişkileri içinde, karşılıklı bağımlılık ilişkilerini izleyerek, sabit değil gelişen şeyler olarak ele alır.[83] Bunu yaparken şu üç yasadan faydalanmaktadır:

Karşıtların birliği ve savaşımı yasası: Kendi içinde çelişkiyi taşımayan hiçbir şey hareket edemez. İçsel çelişki bu hareketin kaynağıdır. Yani bu savaş olmazsa gelişim olmaz. Örneğin insan devamlı hareketle yaşlanır ve bu çelişki bittiğinde ölür.[84]

Niceliğin niteliğe dönüşümü ve tam tersi: Nitelik miktar, nicelik ise vasıftır. Önce niceliksel gelişim sonra niteliksel gelişim ortaya çıkar. Bu nitel değişim sıçramayla olur. İnsanın hayatı, yaşlanması, niceliksel; ölümü nitel bir değişikliktir.[85]

İnkârın inkârı yasası (yadsımanın yadsınması): Evrensel gelişimde helozonik bir yapı vardır. Doğada, düşüncede, toplumda bu böyledir. Nicelden nitele geçiş evrim çizgisini kıvrımlı hale getirir.[86] Örneğin bir tomurcuğun çiçeğe dönüşümü hem nicelden nitele geçiş, hem de tomurcuğun inkârıdır. Tomurcuk da tohumun inkârıdır. Gelişim ve değişim spiral bir düzlemde devam eder. İnsan bilgisi de inkâr süreci ile geliştiğinden hem sınırlıdır, hem sınırsızdır.[87] Tez antitezi, antitez ise sentezi doğurur. Sürekli farklılaşma değişim mevcuttur. Bu tabiat içinde, tarih içinde, insan içinde geçerli bir yasadır. Kısaca diyalektik, *"zıt eğilimlerim çatışması suretiyle meydana çıkan organisation"* sürecidir.[88]

Doğabilimiyle ilişkili bir varlık teorisi olan diyalektik materyalizme göre, maddi dünya emprik bilim yoluyla öğrenilebilir. Bilgi, duyu-deneyimine dayanmaktadır. Bu noktadan bakıldığında aslında diyalektik materyalizm, bilginin kaynağı noktasında pozitivisttir.

Diyalektik materyalizmin ulaştığı son nokta, sosyalizm olmuştur. Bu sıçrayışın sebeplerini anlayabilmek için, Marx'ın felsefi temellerini attığı tarihsel materyalizmi incelemek yeterli olacaktır.

---

[82] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü,* s.472.
[83] Thalheimer, s. 115.
[84] Mehmet İnanç Turan, *Felsefeyi Aşmış Marksizm*, Kalkedon Yayıncılık, İstanbul 2011, s.79.
[85] Turan, s.82.
[86] Turan, s.85.
[87] Turan, s.87.
[88] H. Ziya Ülken, *Tarihi Maddeciliğe Reddiye*, 4. Baskı, İstanbul Kitabevi, İstanbul 1981, s. 360.

Marx'ın materyalizminin esas ilgisi, insan ve toplumdur. İnsanlar, ekonomik bir sınıfın üyeleri olarak, toplumsal davranışlarını bireysel olarak değil, toplumdaki rollerine uygun olarak sergilerler. Bu noktada pek özgür oldukları söylenemeyen insanlar, toplumun, ekonominin, ekonomiyi ve üretim araçlarını ellerinde tutan sınıfın etkisi altındadırlar.

Değişim, diğer materyalizm çeşitlerinde hareketten ibaret iken, Marx'ta yerini niteliksel değişimlere bırakmıştır.[89] Ona göre, tüm değişim mekanik değildir. Tarihsel ve toplumsal değişim diyalektiktir. Ayrıca dünya sadece bir atomlar yığını da değildir.[90]

Tarihsel ve toplumsal oluşumda, ekonomik etkenler her daim belirleyici olmuştur. Bunu, toplum çeşitlerini ve içinde bulunduğumuz toplumun gelişim seyrine baktığımızda fark edebiliriz. Toplumları sırasıyla ilkel, köleci, feodal ve kapitalist toplumlar olarak gelişmişlik sırasına koyan Marx'a göre nasıl ki bu zamana kadarki toplum biçimleri inkâr edilip yıkıldıysa, kapitalizmin de kaderi bu olacaktır. Bu kaderci bir anlayışın sonucunda söylenilen bir söz değildir. Tarihsel materyalizmin bu öngörüsü, geçmiş toplumların yaşadıklarından ortaya çıkar. Sınıf mücadelesi ya kapitalizmin yıkılmasıyla sonuçlanacak ya da burjuvanın toplumu ilerletme olanağı olmadığından, modern toplumun yıkımı gerçekleşerek, sınıfların birlikte yıkılması ortaya çıkacaktır. Kapitalizm ya sosyalizmle ya da insanlığın yıkımıyla sonuçlanacaktır.

Toplumlar arası bu sıçrayış, hem zaruri, hem nitelikseldir. Bir aşama olumsuzlandığında ve daha üst bir aşama tarafından aşıldığında, diyalektik olarak meydana gelir.[91] Bu süreç kaçınılmazdır. İnsanlar neyin içinde olduklarını anlamasalar bile süreç kendinden işleyerek devam eder.

Ekonomi ve düşüncenin karşılıklı olarak birbirini etkilediğini, ancak son sözü ekonominin söylediğini ifade eden Marx için asıl olan ekonomidir.[92] Toplumun alt ve üst yapı olmak üzere iki unsurdan müteşekkil olduğunu söylenen Marx'a göre, alt yapı ekonomik ve materyal etkenlerden oluşurken; üst yapı din, ahlak, felsefe ve edebiyat gibi kurumlardan oluşmaktadır. Tarihte içerisinde itici gücün, üst yapı değil alt yapıda

---

[89] Cevizci, *Felsefe Tarihi Thales'ten Baudrillard'a*, s.859.
[90] Skirbekk- Gilje, s.416.
[91] Skirbekk- Gilje, s.417.
[92] A. Galip, "Karl Marx", Özcan Erdoğan, (Haz.), *Dâhiler ve Aşkları*, (ss.432-450), Yedinci Baskı, İkaros Yayınları, İstanbul 2013, s.433.

olduğunu ifade eden Marx, alt yapının üst yapıyı her zaman belirlediğini savunmaktadır. Ancak nasıl ki alt yapı üst yapıyı etkiliyorsa, bir aşamadan sonra üst yapı da alt yapıyı etkilemeye başlayarak, değişim ve reformları tetikleyecek, sonuç olarak da sınıf mücadelesini ortaya çıkaracaktır.[93]

Ona göre, hem tarih, hem insan düşüncesi ekonomik-materyal durumlar tarafından belirlenmektedir. Bu da, insanı özgür olarak düşünemezler anlamına gelen, ekonomik determinizmi akla getirmektedir.[94] Zihinsel üretim araçlarını (gazete, radyo, tv, sunucu, yazar, edebiyatçı) ellerinde tutan egemen sınıf, bu araçlarda yoksun olan halkın bilincini kendine bağımlı kılar ve hâkim ideoloji haline gelir. Yani üretim biçimi, toplumun ve devletin ideolojik yapısını ortaya çıkartır.[95]

Üretim biçimleri ve toplum tarzlarındaki değişimler diyalektiğin temel yasaları ile olur. Toplumlar birden değişmez. Niceliksel birikim niteliksel birikimi tetikler. Böylece inkârın inkârı yasası da bu noktada ortaya çıkar. Ortak mülkiyet, özel mülkiyeti, özel mülkiyet ise mülkiyetsizliği (sosyalizmi) ortaya çıkaracaktır. Sınıf mücadelesi devrimle sonuçlanarak yeni bir çağ açılacak ve bu sıçrama uzun yılları alan tarihi bir olay olacaktır. Tarihsel materyalizmin özeti olan bu açıklamada tek eksik varsa o da ulûhiyet ve ahlak anlayışıdır. Tanrı inancını ve ahlakı birer kandırmaca ve oyundan ibaret gören Marx'a göre bu kavramlar, toplumda egemen olan sınıfın kendi çıkarlarını korumak ve gizlemek adına kullandıkları maskeden başka bir şey değildir. [96]

Feuerbach, Tanrı'yı doğadan kovmuştu, Marx ve Engels'da tarihten kovdular. Bu ilerlemeyle dünyayı yorumlamanın özel biçimi olan din ve felsefe tamamen aşılmış oldu.

Buraya kadar verdiğimiz bilgiler ışığında materyalizmden, onun tarihi seyrinden ve çeşitlerinden söz ettik. Asıl konumuz olan ve ülkemize özellikle tanzimat dönemiyle birlikte giren ve kendine taraftar bulan bilimsel materyalizm ve din bilim ilişkisini ele almadan önce, Tanzimat dönemi Türk fikir dünyasına kısa bir göz atmak, konumuz açısından son derece faydalı olacaktır.

---

[93] Turan, s.163.
[94] Skirbekk- Gilje, s.418.
[95] Turan, s.161.
[96] Cevizci, *Felsefe Tarihi Thales'ten Baudrillard'a*, s.877.

BİRİNCİ BÖLÜM

TANZİMAT DÖNEMİ TÜRK FİKİR DÜNYASI

1.1. TANZİMAT NEDİR?

Kavram olarak Tanzimat, Türk siyasi, idari, iktisadi ve sosyal hayatında topyekûn bir değişmeyi ve yeniden yapılanmayı ifade eder.[97] Kelime olarak ise, "düzenleme", "nizamlama", "yapılanma" ya da "reorganizasyon" anlamına gelmektedir.[98]

Tanzimat Fermanı Mustafa Reşit Paşa tarafından Padişah Abdülmecit adına 3 Kasım 1839 Gülhane Hattı Hümayunu olarak adlandırılan ferman olarak ilan edilmiştir. Tanzimat'ın başlangıcını, II. Mahmut ve hatta lll. Selim'e kadar götürenler olduğu gibi,[99] sonunu 1908 II. Meşrutiyet'e kadar uzatanlar da bulunmaktadır.[100] 1839 yılında Mustafa Reşit Paşa'nın önderliğinde başlayan Tanzimat dönemi, 1876 yılında Mithat Paşa'nın önderliğinde gerçekleştirilen anayasal rejime geçişle noktalanmıştır.

Tanzimat hareketinin Türkiye'nin modernleşme sürecindeki yeri son derece önemlidir. Bernard Lewis, Tanzimat'ı değerlendirirken bu durumu şu şekilde saptamaktadır: "On dokuzuncu ve yirminci yüzyıllar dünyasında, Türkiye ya modernleşmek ya da mahvolmak durumundaydı; Tanzimatçılar da, bütün başarısızlıklarıyla birlikte, daha sonra yapılacak olan daha köklü modernleşme için zorunlu temeli kurdular."[101]

Bu dönemde, Osmanlı Devleti'nin tüm kurum ve kuralları, değişim rüzgârlarından bir şekilde etkilenmiştir. Hatta Cumhuriyetin kuruluş dönemindeki büyük devrimlerin başarıya ulaşmasında ve yerleşmesinde, Tanzimat dönemindeki gelişmelerin katkısı büyüktür.[102] Bu yeni dönemdeki gelişmelerin hareket kaynağı olan Tanzimat Fermanı, tarihin belli bir gününde ve birden bire ortaya çıkmış değildir.[103]

---

[97] Bilal Eryılmaz, *Tanzimat ve Yönetimde Modernleşme,* İşaret Yay. , İstanbul 1992, s. 91.
[98] Eryılmaz, s. 92.
[99] Enver Ziya Karal, "Tanzimat'tan Evvel Garplılaşma Hareketleri", *Tanzimat I,* Maarif Matbaası, İstanbul 1940, ss. 13-14.
[100] Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, "Tanzimat'ta İçtimai Hayat", *Tanzimat I,* Ayrı basım, Maarif Matbaası, İstanbul 1940, s. 1.
[101] Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu,* Çev. Metin Kıratlı, 6. Baskı, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1996, s, 26.
[102] Ziya Umur, *Türk Hukuk Tarihi Dersleri*, Cilt: I, Beta Yay. , İstanbul 1987, s.59.
[103] Bkz., Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, Yedi Gün Matbaası, İstanbul 1960, s.31.

Sultan I. Abdülmecid'in (1839-1861) imzasını taşıyan Gülhane Hatt-ı Hümayunu, önceki padişahların fermanlarından farklı olarak, Osmanlı Devleti'nin yönetim ve toplum hayatında önemli değişmelerin hareket, güç ve ilham kaynağı olmuştur. Sonradan yapılacak olan ıslahat çalışmalarına, temel teşkil etmiştir.

Tanzimat Fermanı XVII. Asırdan beri bir türlü durdurulamayan gerileme safhalarını takip eden bu çok tehlikeli safhada, devlete yeni problemlerini çözme imkânını vermek üzere hazırlanmış, bu sebepten dolayı da yeni bir ıslahat halkası olarak kabul edilmiştir.[104]

Tanzimat fermanını, Osmanlı, keyfiyetten ziyade hem içerde hem de dışarda yaşadığı sorunlara karşı çözüm amacıyla ilan etmiştir. Ancak, Osmanlı devletini, bu modernleşme sürecinde yenilik hareketlerine iten iç ve dış etkenler mevcut olsa da, Tanzimat, bundan sonra gelen yenilik hareketlerinin ilk domino taşı olma özelliğini korumuştur.

Yakın tarihimizin bizi en çok etkileyen ve ilgilendiren dönemi şüphesiz Tanzimat'tır. Osmanlı tarihinin gelişim çizgisinde, kurumları, değerleri ve fikirleri bakımından Tanzimat dönemi, öncesi ve sonrasıyla iyi araştırılıp çok tartışılması gereken bir dönemdir.

1.2. İLK YENİLİK HAREKETLERİ

Tanzimat fermanının 19. yüzyılda ilan edildiği göz önüne alındığında, akla gelen en önemli soru şu olmuştur: Batı devletlerindeki yenilik ve modernleşme hareketleri neden Osmanlı'ya bu kadar geç ulaştı? Bu sorunun cevabı Osmanlı'nın devlet yapısında gizlidir. Doğu tipi devlet anlayışını benimseyen Osmanlı imparatorluğunda her şeyi içine alan hukuk, Osmanlı yönetim hayatında ve toplumunda gelenekçiliğin kalesi haline gelmiştir. Bu yüzden şeriat ve dini otoritenin hükümete zorla kabul ettirdiği sınırlamalar, reformların uygulanmasını bilhassa güçleştirmiştir. Buna karşılık Batı devleti tanrı hakları sisteminden insan hakları sistemine geçebildiğinden modernleşme anlamında daha dinamik bir yapı sergilemiştir.[105]

---

[104] A. Hâmid Ongunsu, "Tanzimat ve Amillerine Umumi Bir Bakış", *Tanzimat I,* Maarif Matbaası, İstanbul 1940, s. 7.

[105] Enver Ziya Karal, "Gülhane Hatt-ı Hümâyunu'nda Batının Etkisi", Halil İnalcık-Mehmet Seyitdanlıoğlu (ed.), *Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2008, s.116.

Doğu devlet tipinin açık bir örneği olan Osmanlı devleti, tenkit sınırları dışında kaldığı için ana yapısında herhangi bir değişiklik yapılması mümkün olmamıştır. Sultan Süleyman döneminden sonra imparatorluğun çöküşü başlayınca, olayın gerçek sebeplerini araştırmak yerine sorumluluk padişaha ve sadrazama yüklenmiş bunların değiştirilmesi ile durumun düzeleceği düşünülmüştür. Fakat alınan tedbirler fayda sağlamayınca, çöküşün asıl sebepleri üzerine eğilmek ihtiyacı hâsıl olmuştur. Devlet hizmetinde bulunan bazı kimseler bu husustaki tespitlerini layihalar şeklinde padişaha sunmuştur. Bu noktada günümüzdeki genel eğilim olan yenilik hareketlerinin tanzimatla başladığı fikri de sorgulanmaya açıktır. Zira günümüz tarihçilerin genel eğilimi, Osmanlıdaki yenilik hareketlerinin tanzimatla birlikte başladığı yönündedir. Oysa on yedinci ve on sekizinci yüzyıldan itibaren devletteki çöküşün sebepleri araştırılmaya başlanmış ve devleti Kanuni Sultan Süleyman zamanındaki altın çağına ulaştırmak hedeflenmiştir.[106] Burada şunu ifade etmek çok yerinde olacaktır. Tanzimatla birlikte hız kazanan yenilik hareketleri, genel itibariyle batı devletlerinin baskısı ve yönlendirmesi sonucu olmuşken, 17. yüzyılda imparatorluğun çöküşünün sebeplerinin araştırılmasına tamamıyla devletin kendi içsel yapısı sebep olmuştur. Ondokuzuncu yüzyıldan itibaren batı devletleri kendi uygarlık modelini, zor kullanmayı da programına dâhil ederek başka ülke ve uygarlıklara kabul ettirme kavgasına girmiş kendi kendine bir uygarlaştırma görevi vermiştir. Oysa Osmanlı devlet adamları daha 17. yüzyılda iken batının yenilik hareketlerini dikkate almış, imparatorluğun çöküşünün sebeplerini bulmak için, Avrupa devletlerini ziyaretlerde bulunmuşlardır. Bu noktada 17. yüzyılın ilk yarısında Koçi Bey ve 18. Yüzyılın ilk yarısında Defterdar Sarı Mehmet Paşa tarafından dönemin sultanlarına sunulan layihalar çok dikkat çekicidir.[107]

17. yüzyılda hazırlamış olduğu risalede Koçi Bey Osmanlı devletinin içten çürümeye başlamasını Kanuni Sultan Süleyman devrine kadar gerilere götürmektedir. İki kısımdan oluşan risalenin birinci kısmında devlet teşkilatındaki bozukluklar dile getirilmiş, hükümdarlık makamı bile tenkit edilmiştir. ikinci kısımda ise bu bozuklukların düzeltilmesi için alınması gereken tedbirler anlatılmıştır. 1631 yılında

---

[106] Halil İnalcık, *Osmanlı ve Modern Türkiye*, Timaş Yayınları, İstanbul 2013,s.42.
[107]Enver Ziya Karal, “Gülhane Hatt-ı Hümâyunu’nda Batının Etkisi”, s.117.

Sultan IV. Murat'a takdim edilen risale bir dereceye kadar, girişilen köklü ıslahatların fikir öncülüğünü taşımıştır.[108]

Gerçekten de o dönemde Osmanlı ekonomik, askeri, teknolojik ve idari açıdan zayıflamıştır. 17. yüzyıldan itibaren tımarlı sipahilerin yapısı bozulmuş, yeniçeriler daha fazla söz sahibi olmaya başlamış, bu yeni düzen de vergi sistemini çok yakından etkilemiştir. Tımar sisteminin bozulmasının ardından ortaya ayanlar denilen grup çıkmış, halkı sömürmüş, fazladan vergiler toplayarak kendilerini daha da zenginleştirmiştir. Bu zulmün farkında olan yönetim buna mecburen göz yummuştur. Zira ayanlar halk ile devlet arasında bir köprü vazifesi görmekte vergi toplama işlerinde devlete yardımcı olmaktaydılar. Ancak bu baskılar sonucunda köylerden kentlere göçler başlamış, ziraat önemini yitirmiş, kentlerdeki nüfus artmış ve bu yoğunluk da kaçınılmaz bir şekilde işsizlik oranını artırmıştır. Devlet kurumları liyakatsız memurlar ve hocalarla dolmuş, rüşvet yaygınlaşmış, bürokrasi işlemez hale gelmiştir.

19. yüzyılda da başlıca mesele devlet bürokrasisinin yeteri kadar sistematik ve verimli çalışmaması olmuştur. Sosyal yapının değişmesi, ordunun yeni silahlarla donatılması mali sıkıntılar doğurmuş, yeni sosyal grupların kuvvet kazanarak siyasi haklar istenmeleri ve diğer birçok şartın değişmesi mevcut idari sistemin yetersizliğini bir kez daha ortaya koymuştur.[109]

19. yüzyıldan itibaren bu kötüleşmeye dur demek devletin resmi politikası haline gelmiş, kurtuluş reçetesi Avrupa da aranmıştır. Böylece yeni bir mesele daha ortaya çıktı. Reform ve çağdaşlaşma.

Özellikle tanzimatla birlikte ivme kazanan modernleşme hareketleri temelde Avrupa'nın iktisadi, askeri ve siyasi gücüne karşı koymak ve bu sayede ülkenin devamlılığını sağlamak için başvurulmuş olan bir yoldur. Yani Batı'ya karşı koyabilmek için, Batı model alınmıştır. Ancak sözü edilen "model", Osmanlı devlet adamlarının ve aydınlarının, kendi toplumlarının gerçeklerinden hareket ederek, özgürlük içinde ve karşılaştırmalı bir biçimde geliştirdikleri bir modelden ziyade, Batılı

[108] Zuhuri Danışman, *Koçi Bey Risalesi*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1985, s.22.
[109] Kemal H. Karpat, *Kısa Türkiye Tarihi 1800-2012*, 4. Baskı, Timaş Yayınları, İstanbul 2014, s.13.

devletlerin Osmanlılara empoze ettikleri eylemler bütünüdür.[110] Kendi üstünlüğünün farkına varan Batı, geride kalmış ülkeleri adam etme ödevine inanıyor ve "sen de benim gibi ol" diktesiyle bir zorlama politikası uyguluyordu.[111]

Avrupa'daki siyasi, kültürel ve idari değişimler ön planda tutulmuş, bu noktada yapılan yenilikler daha çok üst yapıyı değiştirmiş, modernleşme hareketleri Sultan ve etrafındakilerle sınırlı kalmıştır. III. Selim ile başlayan bu tip modernleşme II. Mahmut zamanında da devam etmiş, en üst kademeden temsil görmüş, ancak devletten topluma inen ve devlet tarafından şekillendirilen tek taraflı bir reform hareketi olmuştur.[112] Daha çok siyasi ve kültürel anlamda bir modernleşme olduğu için devletle toplumu, kültürel bir çelişkiye de itmiştir.

Islahat ve modernleşme görevini üzerine alan devletin başarılı olabilmesi için atılması gereken ilk adım merkezi idareyi güçlendirmek olmuştur. Yeni hizmetler, düzenlemeler, orduyu güçlendirme ihtiyaçları, Avrupa usulü bir bürokrasi ile yeni bir merkeziyet usulünü gerekli görmüştür. Bu gerçeğin farkına varan III. Selim Batı'yı daha iyi tanıyabilmek için çeşitli görevlerle devlet adamlarını Avrupa ülkelerine göndermiş ve onlara kurum ve müesseseleri hakkında bilgi toplatmıştır.

Bu görevlilerden birisi olan Ebu Bekir Râtıp Efendi, çok detaylı bir rapor hazırlamış, Tanzimat'ın yıllar sonra dile getireceği fikirleri daha o tarihlerde ileri sürmüştür. Sunmuş olduğu raporda, o zamanlar modern devletin nitelikleri arasında sayılan eğitimli ve disiplinli ordu, düzenli maliye, dürüst ve liyakatli memurlar, ekonomik güvenlik ve yüksek refah seviyesi, tarım ve ziraata verilen değer gibi temel noktalara dikkat çekmiştir.[113]

Bütün bu yenilik hareketlerinin yapılabilmesi, için güçlü bir merkezi yapının gerekli olduğunu söylemiştik. Merkezi idarenin genişlemesi, ister istemez memur sınıfının da sayısını artırmış; hem bu sebep hem de bazı askeri sebeplerden dolayı yenilik hareketlerinin ilk adımı eğitim kurumlarında atılmış, birçok askeri ve sivil

---

[110] Taner Timur, "Osmanlı ve Batılılaşma", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt I, İletişim yayınları, 1985, s.139.

[111] Tarık Zafer Tunaya, Osmanlı-Batı Diyalogu, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt I, İletişim Yayınları, 1985, s.142.

[112] Meltem Toksöz, "Reform ve Yönetim: Devletten Topluma, Merkezden Bölgeye Osmanlı Modernleşmesi", Halil İnalcık-Mehmet Seyitdanlıoğlu (ed.), *Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2008, s.212.

[113] Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 20. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2014, s. 99.

okullar açılmış, eğitim de kurumsallaşmaya gidilerek Avrupa tarzı modern eğitime geçiş dönemi başlamıştır.

Merkezi yönetimin güçlenmesi aynı zamanda güçlü bir ordu gerekliliğini de gündeme getirmiş, bu ihtiyaç, öteden beri lüzumsuz bir hale gelen yeniçerilerin saf dışı kalma durumlarını biraz daha güçlendirmiştir. Bunun farkına varan yeniçeriler direnerek yenilik karşıtlarıyla işbirliğine girmiş, bu durum güçlü bir merkezi yapının gereğini bir kez daha ortaya koymuştur. Nitekim III. Selim 1793'te Nizam-ı Cedid Hareketini başlatarak sadece eğitim, ordu ya da merkezi yapıda değil; aynı zamanda ticarette, tarımda ve sosyal yapıda da yeni bir düzen kurma yolunda ilk adımı atmıştır.[114] Bu hareketin en önemli başarısı Nizam-ı Cedid ordusunu kurmak olmuştur. Ancak dış görünüş itibariyle Avrupa ordularına benzeyen bu ordu, toplumu yabancı bir kültürle karşı karşıya getirmiş ve tepkisini çekmiştir. Ayrıca ordunun masrafları için kurulan İrad-ı Cedid çoğu kimsenin ekonomik çıkarlarına ters düştüğünden, yeni kurulan ordu aleyhinde olanların sayısı günden güne artmıştır. Yeniçeriler bu fırsatı değerlendirmiş, isyan ve ayaklanmalarla güçlü bir merkezi yapının önündeki en büyük engel olarak varlıklarını sürdürmüşlerdir. Ancak bu durum, 1826'da II. Mahmud'un kanlı bir şekilde yeniçerileri ortadan kaldırmasıyla sona ermiş, Asâkir-i Mansûre-i Muhammediye adıyla merkeze bağlı yeni bir ordu kurulmuştur.

Yeni bir ordunun yanında, rasyonel çalışacak yeni bir bürokrasi kurma işi II. Mahmud'un bir diğer gayesiydi. Bu bağlamda yeni bakanlıklar kurulmuş, memurluk sisteminde hiyerarşi usulü getirilmiş, üç yeni meclis daha kurularak Divân-ı Hümâyûn'un yükü de azaltılmıştır. Yine bu dönemde yeni tıbbiye kurulmuş ve Avrupa'ya ilk defa talebeler gönderilmeye başlanmıştır. Ayrıca ilk Türkçe gazete olan Takvim-i Vekâyî'de bu devirde yayına başlamıştır.

Kurulan yeni ordunun subay ihtiyaçlarını gidermek, genişleyen bürokrasi ve devlet işlerinin memur ihtiyacını karşılamak için, III. Selim'den itibaren açılmaya başlanan okullar, II. Mahmud zamanında da devam etmiştir. Muasırlaşma yolunda mantıklı, rasyonel ve disiplinli bireyler yetiştirebilmek için, sağlam bir eğitim kurumunun gerekliliği inkâr edilemeyecek bir gerçek olduğundan, Tanzimatla birlikte üzerinde durulan en önemli konulardan biri de hiç şüphesiz eğitim kurumları olmuştur.

---

[114] Kemal H. Karpat, *Kısa Türkiye Tarihi 1800-2012*, s.19.

Özetle, Batı ektisi III. Selim döneminden itibaren hissedilmeye başlanmış, Tanzimatla birlikte net biçimde adı konulmuştur. Askeri ve ekonomik açıdan geri kalmışlığın fark edilmesi, bu eksikliklerin giderilmesi için klasik ezber ve nakle dayanan medrese kurumunun yanında; modern eğitim kurumlarının gerekliliğini de ortaya çıkarmıştır.

1.3. EĞİTİM ANLAYIŞI

Osmanlı devleti, peş peşe gelen mağlubiyetlerin ardından, bazı yeniliklere girişmeyi gerekli görmüştür. Avrupa, artık her konuda Osmanlı devletinden ileri bir konuma gelmiş, askeri, ekonomik, bilim ve teknoloji alanında üstünlük sağlamaya başlamıştır. Ama bu yenilik hareketlerini, askeri ihtiyaçlar ve zaruretler doğurmuştur. Zira alınan yenilgilerin faturası ağırlaşmaya başlamış, toprak bütünlüğü bozulmuş, vergi sistemi işlemez hale gelmiş ve bu da ekonomiye ağır bir yük olmaya başlamıştır. Artık bir çıkar yol aranmaya başlanmış ve kurtuluşun tek reçetesi olarak Avrupa görülmüştür. Avrupa ile temas eden bazı devlet adamları, Osmanlı devletinin kurtuluşunu muasır Avrupa devletlerinde görmüş ve birçok kurumun onlara göre tanzim edilmesi gerekliliği üzerinde durmuşlardır. İşte bu kurumların en başında da Eğitim kurumları bulunmaktadır.

Tanzimat'ın ilanında bazı siyasal ve sosyal düzenlemeler yapılacağı duyurulmuştu ancak yenilik hareketleri Tanzimat'tan önce zaten başlamış bulunmaktaydı.

1.3.1. Eğitimde İlk Yenileşme Hareketleri (1773-1839)

Osmanlı'daki Garplılaşma ve yenilik cereyanları, ilk tesirini mekteplerde göstermiştir. Bu hareket, asır terbiyesinin memlekete sokulması olarak algılanmış ancak iki önemli yükü de sırtında taşımıştır;

-Medrese

-Osmanlı milliyet yükü

Bir taraftan medrese memnun edilmeye çalışılmış, diğer taraftan reayaya hukukunu iade etmek gibi gayri Müslimlerin eğitimini serbest bırakıp, Türklerin eğitimini de Osmanlı Maarifi altında yönetmeye çalışılıyordu.[115]

Askeri eğitimle başlayan ilk yenilik hareketleri özellikle Askeri Deniz Okulu'nun açılışıyla yeni bir döneme girmiştir. Bu dönem eğitiminin temel özellikleri şunlardır:

1. Eğitimde yenileşmeye askeri okullar açılarak başlanmıştır. Bu okullarda yabancı öğreticilere görev verilmiş, batı dilleri programlara girmiştir.
2. 1826'da Yeniçeri Ocağı kaldırılmış, medrese zihniyeti önemli bir destekçisini kaybetmiştir.
3. İlköğretim zorunluluğu ilk kez bu dönemde getirilmiştir.
4. Batı ile ilişkiler artmış ve 1830'larda Avrupa'ya öğrenci gönderilmiştir.
5. Süreli yayınlar ortaya çıkmaya başlamış, Takvim-i Vekâyî adıyla ilk Türkçe gazete çıkartılmıştır.[116]

1.3.1.1. İlk Askeri Mektepler

Osmanlılarda eğitim-öğretim alanındaki ilk yenileşmeler, batı benzeri askeri okulların açılması şeklinde görülür. Bunun sebebi şunlardır:

- Savaşlarda alınan mağlubiyetleri, Avrupalı subay ve askerler iyi yetişmiş olmalarına, kendilerinin ise bu alanda geri kalmalarına bağlayan Osmanlı devleti, Avrupa tarzı askeri yenilikleri acil ve gerekli görmüştür.
- Avrupa'dan Osmanlı'ya gelen uzmanlarda öncelikli olarak askeri alanda yenilikleri tavsiye etmişlerdir.
- Medreselilerin askeri alanda yapılan yeniliklere bir şey diyememesi, öncelikle bu alanda çalışılmasını mümkün kılmıştır.[117]

Devletin tek ordusu olan Yeniçeri'leri kaldırmaya cesaret edemeyen Osmanlı hükümeti, onlar arasında yenilikler yapmak istemiş, Nizamı Cedit adı altında yeni bir ordu kurmuştur. Bu devirde başlıca mühendis, mimar ve topçu mektepleri açılmıştır. 1826'da Yeniçeri'lerin kaldırılıp yerine Asakir-i Mansure-i Muhammediye ordusu

---

[115] Nafi Atuf, *Türkiye Maarif Tarihi*, Milliyet Matbaası, Ankara 1930, s.81.
[116] Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi (Başlangıçtan 1993'e)*, Beşinci Baskı, Kültür Koleji Yayınları, İstanbul 1994, s.124.
[117] Akyüz, ss. 124-125.

geçmesiyle, bu türlü mekteplerin açılışı hız kazanmış Tıbbiye, Harbiye ve Muzika mektepleri de bu zamanlarda açılmıştır. Bu mekteplerin isimleri şöyledir:

- Mühendishane-i Bahri Hümâyûn (1773)
- Mühendishane-i Berri Hümâyûn (1793)
- Tıphane-i Âmire ve Cerrahhane-i Ma'mure (1827)
- Mekteb-i Ulûm-i Harbiye (1834)
- Muzıka-ı Hümâyûn Mektebi (1834)

1.3.1.2. İlk Sivil Mektepler

1773'te askeri mektepler için ilk adım atıldığında henüz sivil halka ve memurlara yönelik bir girişimde bulunulmamıştı. Fakat askeri mekteplerden elde edilen başarılar beklentileri karşılayınca, 65 yıl sonrasında sivil halk ve memurlar içinde mektepler açılmaya başlandı. Tanzimat'ın ilanından bir sene önceye denk gelen bu hareket askeri mekteplerin göstermiş olduğu başarıyı yakalayamasa da eğitim tarihimize ışık tutmaktadır.

- Otodidakt tahsil yolları ve yerleri
- Rüşdiye mektepleri (1838)
- Mekteb-i Ulûm-u Edebiyye (1839)
- Mekteb-i Maarif-i Adliyye (1838)
- Gureba Mektepleri (1838)[118]

1.3.2. Tanzimat Devri (1839-1876)

Tanzimat dönemi birçok alanda olduğu gibi eğitim alanında da etkilerini bugüne kadar sürdürmüş olan çok önemli bir dönemdir. 1839 tarihli fermanda eğitimle ilgili bir kelime yoktur fakat devlet adamları, yeniliklerin kalıcı olabilmesi için bilgili bir toplum ve aydın bir kadro oluşturmak gerektiğini biliyorlardı. Amaç okullar açarak, halkı eğiterek, Devleti Avrupa'nın usullerine göre yeniden düzenlemekti. Zaten 1856 tarihli Islahat Fermanında, eğitim öğretim alanındaki yenilikler kayıt altına alınarak resmi hükümet politikası haline gelmiştir.

Tanzimat dönemi eğitiminin öne çıkan temel özellikleri şunlardır:

---

[118] Daha geniş bilgi için bkz. Osman Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi,* Cilt 2, Osmanbey Matbaası, İstanbul 1940.

- Yapılması gereken yenilikler ve eğitim hükümetin görevi olarak görüldüğünden 1869'da Maarif-i Umumiye Nizamnamesi ilan edildi.
- Eğitim bir bilim olarak görülmeye başlandı.
- Okul ve sınıf ortamlarının düzenlenmesi ve yeni ders araç gereçlerinin kullanımına başlandı.
- İlk kez öğretmen yetiştiren meslek okulları açıldı.
- İlk kez, kızlar için, orta dereceli okullar açıldı.
- Eğitimde disiplin aracı olarak görülen falaka yasal olarak kaldırılmıştır.
- Aydın ve memur yetiştirilmek istenmiş bu nedenle sivil okullara fazla önem verilmiştir.
- Azınlık okulları fazla gelişim göstererek devlet için tehlike haline gelmeye başlamıştır.[119]

Görüldüğü üzere tanzimatla birlikte eğitime bakış açısı tamamen değişmiş, devletin resmi politikası haline gelmiştir. Osmanlı'nın kurtuluşu tamamen muasır Avrupa devletlerinde görülmüş, Avrupa'nın eğitim bilim ve sermayesinden yararlanılmaya başlanılmıştır.

1.3.2.1. Maarif İşlerinde Bazı Islahatlar

Tanzimat devri ıslahat vadederken, maarifi de ihmal etmemiş, bu sahada yapmak istediklerini acilen uygulamaya koymuştur. Birinci olarak sıbyan mekteplerinin, ikinci olarak rüşdiye mekteplerinin zaruri olan ilim ve fenleri kapsayacak şekilde tanzim ve ıslahı ön plana çıkmıştır. Üçüncü olarak da acilen bir darülfünun tesisi gerekli görülmüştür. Ayrıca bir de Daimi Meclisi Maarif oluşturulması teklif edilmiştir.

Darülfünun teşebbüsü ilerledikçe bir tarafta mektep hazırlamak, bir tarafta okutulacak kitaplar ve ders verecek muallimler noktasında eksiklikler yaşanmıştır. Darülfünun inşası devam ederken 1849'da daha sonra Darulmaarif'e çevrilecek olan Valide Mektebi açılmıştır. Bu mektep Darülfününa talebe yetiştirmek için rüşdiyelerin üstünde üç sene eğitim veren ilk idadi mekteptir.

Bir sene sonra 1850'de *Encümeni Daniş* açılmış, okutulacak olan ders kitaplarını hazırlama göreviyle vazifelendirilmiştir. Islahat fermanıyla eğitim anayasa metinleri

---

[119] Akyüz, ss. 137-139.

içine girince, eğitim alanında yapılacak olan ıslahatların ve çalışmaların kontrol edilmesi ve düzenlemelerin takip edilmesi amacıyla 1857'de Maarif-i Umumiye Nezareti kurulmuş ve bütün okullar bu nezarete bağlanmıştır.[120]

1858'de kaymakamlık ve müdürlük gibi memur ihtiyacına yönelik rüştiye idadiye arasında tahsil derecesi olan *Mekteb-i Mülkiye* kurulmuştur. Tam bir orta tahsil veren ilk müessese 1868'de açılan Galatasaray lisesidir.

Ancak özet olarak verilen bu ıslahatlar, maarifçilerin azlığından, harici ve dâhili meselelerden dolayı pek başarılı olamamıştır. Pedagoji meselelerinde mütalaa edecek adamlar bir elin parmağını maalesef geçmiyordu. Ancak bu teşebbüsler bir asır devam eden maarif teşkilatının nüveleri olması noktasında ehemmiyet arz etmektedir.

Eğitimcilerin azlığını fark eden devlet, Paris'e tahsil için öğrenciler göndermiş, bunlar içerisinde pedagoji alanındaki fikirleriyle Selim Sabit Efendi dikkat çekmiştir.

Bedeni ve ruhi terbiyeden ayrı ayrı bahseden Selim Sabit Efendi anne terbiyesine büyük değer vermiş, bundan dolayı sıbyan mekteplerinde, öğretmenlerinin kadın olmalarını faydalı görmüştür. Muallimlerin vasıfları arasında adalet, sabır, rahmet ve şefkat gibi sıfatları gerekli görmüş tedris usulüyle yakından ilgilenmiştir. Küçükler için münferit tedrisatı, büyükler için de müçtemi tedrisi faydalı bulmuştur.[121]

Görülüyor ki, bu dönemde maarifin muhtelif sahalarında parça parça gayretler ve ıslahatlar mevcuttur. Bu ıslahat ve yeniliklerin hangi zeminlerde olduğunu, bu muhtelif maarif faaliyetlerini inceleyerek ortaya koymak, bu karışık ıslahat dönemini daha iyi mütalaa etmemize yardımcı olacaktır. Ancak bunu yaparken eğitim kurumlarını ayrı ayrı değil, o dönem eğitim şemasına uygun olarak, ilk, orta ve yükseköğretim adı altında yapılan yenilik ve gelişmelere değinerek konumuzu fazla dağıtmamaya çalışacağız.

1.3.2.2. İlköğretimde Yenilik ve Gelişmeler

İlköğretim alanındaki ilk girişimlerden biri 1847 tarihli talimattır. Belgenin temel hükümleri aşağıdaki gibidir.

---

[120] Hasan Ali Koçer, *Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi (1773-1923),* M.E.B. Yay. , İstanbul 1992, s.65.
[121] Atuf, ss.88-96.

Öğretim programın da okutulacak dersler şunlardır: Elifba, amme cüzü, öteki cüzler, Türkçe lügat, yazı, ilmihal, tecvit ve kuran. Tanzimat'a kadar sıbyan mekteplerinde yazı öğretilmesi nadirdir. 1847 talimatı ile okumanın yanında yazma da bu mekteplerin amaçları arasında gösterilmiştir. Talimatta siyah yaş tahta denilen yazı levhalarının her okula gönderileceği, ayrıca öğrencilerin yazı yazabilmeleri için divit ve hokka taşımaları gerekli görülmüştür. Öğrenciler, düzeylerine göre gruplara ayrılmış, kız ve erkek öğrenciler kendi aralarında oturtulmuş, öğretim hoca ya da kalfanın her çocukla tek tek ilgilenmesi biçiminde yapılmıştır. Sınıf geçme söz konusu değildir. Bunun yerine dördüncü yılın sonunda okulu bitirme sınavı yapılır ve başarılı olan mezun olur. 7 yaşına giren çocukların sıbyan mekteplerinde devam zorunluluğu vardır. Aksi durumda veliler cezalandırılacaktır. Okulların süresi 4 yıldır. Ancak başarılı olamayanlar 3 yıl fazla okulda tutulabilir. Talimatta disiplin konusuna da değinilmiş, disiplinde ceza olduğu kadar mükâfat da önemli bir yer tutmuştur. Hoca çalışkan ve iyi ahlaklı çocukları, kendi minderi yanında oturtacak, onların beğenilen durumlarını dile getirecektir.

İlköğretimde daha önemli adımlar 1869 tarihli Maarifi Umumiye Nizamnamesi ile atılmıştır. Önemli hükümlerinin arasında şunlar sayılabilir:

Her mahalle ve köylerde en az bir mektep bulunacaktır. Sıbyan mekteplerinin tamir ve öğretmen masrafları toplum tarafından karşılanacaktır. Bir yerde iki sıbyan mektebi varsa, biri kızlara öteki erkeklere ayrılacaktır. Bütün bu gelişmelere rağmen, sıbyan mekteplerinde, öğretim yöntemleri ve araç gereçlerdeki yenileşmeler 1869-70'lerden sonra başlar.[122]

1.3.2.3. Orta Öğretimde yenilik ve Gelişmeler

Tanzimat döneminde medrese dışında yeni bir ortaöğretim oluşturulması gerekli görülmüş ve bu alanda işe başlanmıştır. Tanzimat dönemi ortaöğretim üç türlü okul halinde şekillenmiştir.

Rüşdiyeler: İlk kurulduklarında sıbyan mekteplerinden daha iyi öğretim veren bir üst sınıfı teşkil eden rüşdiyeler, tanzimatla birlikte ortaöğretimin en alt düzeyindeki okullar haline gelmiştir. İlk kurulan rüştiyeler daha ziyade devlet dairelerine memur

[122] Akyüz, ss. 140-142.

yetiştirdiğinden mülkiye rüştiyesi adını almıştır. Ancak 1875'ten itibaren askeri rüştiyelerde açılmaya başlanarak, ordunun subay ihtiyacını karşılanmaya çalışılmıştır.

Daha önce belirttiğimiz gibi 1859 yılına kadar kız öğrencilerin devam edecekleri sıbyan okullarının üstünde hiç bir müessese yoktu. Bu eksikliğin fark edilmesi sonucu kızlar için 1859'da ilk olarak Sultanahmet'te bir kız rüşdiyesi açılmıştır.[123] 1870'lerden itibaren ise kız rüşdiyeleri taşrada önemli merkezlere yayılmıştır. Bu gelişmelere rağmen, kızların eğitimi yavaş geliştiğinden, okumuş kadınların toplumda memuriyet gibi görevler almaları ancak ikinci meşrutiyet döneminde gerçekleşmiştir.

Rüşdiyeler arasında yeri daha yüksek olan ve asıl adı Valide mektebi olan Darulmaarif'e değinmek yerinde olacaktır. Bu okul, açılacak olan Darülfünuna öğrenci yetiştirecek, rüşdiyelere örnek olacak, dairelere de memur sağlayacaktı.

1869 tarihli Maarif-i Umumiye Nizamnamesi bize rüşdiyeler hakkında bazı bilgiler sunmaktadır. Bu düzenlemede rüşdiyelerin, 500 evi geçen kasabalarda kurulacağı öngörülür. Okulların yapım masrafları ve muallimlerin maaşları devlet tarafından karşılanacaktır. Öğretim süresi 4 yıldır. Sıbyan mekteplerini bitiren ve şahadetname alan öğrenciler okula sınavsız kabul edilir. Kız ve erkek rüşdiyelerin programları ayrı olsa da, genel itibariyle program şöyledir:

Mebâdi-i ulûm-i diniye, Lisan-ı Osmanî kavâidi, İmlâ ve İnşa, Defter tutmak usulü, Tarih-i umûmi, Muhtasar tarih, Coğrafya, Resim, Musiki,4. Yılda Fransızca.[124]

İdadiyeler: Bu terim önceleri Harp Okulu ve askeri tıbbiyeye girmek isteyen gençlerin eksik bilgilerini tamamlamak amacıyla açılan hazırlık sınıfları için kullanılmıştır. Programları rüşdiyelerden pek farklı olmayan idadiyeler 11-14 yaşları arasında öğrenci alıyorlar. İlk açılan idadi 1845 te Mekteb-i Fünûn-i İdadiyedir ki bu okul daha sonra kuleli askeri idadisi olarak anılmıştır. İdadi teriminin orta öğretim kurumunun adı olarak tutulması 1869 tarihli Maarif-i Umumiye Nizamnamesi ile kesinleşmiştir. 4 yıllık rüştiyelerin üstünde, öğretim süresi 3 yıl olacak olacak olan bir okul tipi düşünülmüş, İstanbul'da Darulmaarif'in yerinde ilk mülki idadi 2 yıl sonra ise, ilk idadi okulu açılmıştır. Nizamname'de her ne kadar idadiyelerin öğretim dili belirtilmemiş ise de, genel kanaat, Türkçe olduğunu yönündedir.

---

[123] Koçer, s.67.
[124] Akyüz, s.144.

Sultaniyeler: Bu terim Galatasaray'da gerçek anlamıyla kurulan ilk liseye verilen mektebi sultani adı ile ortaya çıkmıştır. Maarif Nezareti'nin kuruluşundan sonra rüşdiyelerin sayısı artırılmış fakat yüksekokullara öğrenci hazırlamak için yeterli kaynak olamayacağı, batı ülkelerindeki yapı ve düzeyde bir öğretim basamağının kurulması gerektiği iyice anlaşılmıştır. Ayrıca Devletin vaat ettiği ıslahatın gerçekleşmesine yardımcı olmak isteyen dış tavsiye ve istekler olmaktaydı. Bunun en açık örneği Fransa hükümetinin 1867'de verdiği notadır. İşte hazırlanmasında bu notanın etkisi olan 1869 Maarif-i Umûmiye Nizamnamesi, ortaöğretimin basamağını teşkil etmek üzere il merkezlerinde okullar açılmasını öngörmüş ve bunlara sultanî adını vermiştir. Bu okullar rüşdiye üzerine 6 yıllık bir öğretim vereceklerdi. İlk üç yılında idadi dersleri okutulacak son 3 yılında ise Edebiyat ve Ulûm şubelerine ayrılarak, her şubenin kendine ait dersleri okutulacaktı. Sultanî öğrencilerinden ücret alınacak, fakat okulların inşa masrafları saray tarafından ödenecektir. Alınan birçok karar gibi, bu kararda uygulamaya çok sonraları konulmuştur. [125]

Burada şunu ifade etmek yerinde olacaktır ki, 1868'de açılan Galatasaray Sultanisi ile Fransız kültürü Türkiye'de kendini açık bir şekilde göstermeye başlamıştır. Öyleki Türk eğitim sistemi, 1914'de Alman'lar gelinceye kadar, sadece Fransa'nın etkisi altında kalacaktır.[126]

1.3.2.4. Yüksek Öğretimde Yenilik ve Gelişmeler

1846'da kurulması kararlaştırılan Darülfünun ancak 1863'te açılabilmiştir. Bu okul batılılaşma yolunda olan devletin, kamu hizmetlerinde yer almalarını sağlamak ve medreselerin dışında dini gelenek ve etkilerden uzak modern bir üniversite eğitimi yapmak amacını güdecekti. Ancak o tarihte darülfünuna rüşdiyeleri bitiren öğrencilerin alınması düşünüldüğü için, kesinlikle bir yükseköğretim kurumu olamayacaktı. Darülfünun 1863'te açıldıktan iki yıl sonra, 1865'te mektep binasında çıkan yangından dolayı ortadan kalkmıştır. 1869 tarihli Maarifi Umumiye Nizamnamesi, İstanbul'da bir Darülfünun kurulacağını söyleyerek ayrıntılarına yer vermiştir. 3 şubeden oluşacak mektepte öğretim süresi 3 yıl, müderris olacaklar için ise 4 yıl olacaktır. 16 yaşından aşağı olmayanlar, sınavla okula kabul edileceklerdi. 1869'da tekrar kurulan

---
[125] Akyüz, s.146.
[126] Koçer, s.80.

Darülfünuna Hoca Tahsin Efendi müdür olarak atanmıştır. Kütüphanesi, özellikle Fransa'da yayınlanan ve Avrupa'da yaygın felsefi akımlar olan hümanizm, pozitivizm ve materyalizm ile ilgili eserler ile doluydu. Okul müdürü Hoca Tahsin Efendi tabii bilimler deneyleri yüzünden dinsizlikle suçlanarak görevden uzaklaştırıldı. Bu olay üzerine bir müddet daha kapatılmamış olan Darülfünun, 1873'te kapatılmıştır. 1874'de Galatasaray Sultanisi içinde 3 şube halinde tekrar açılarak, hukuk, mühendislik ve edebiyat şubelerinden oluşan bu kurum da, 1881'de kapanmıştır.[127]

Tanzimat dönemi diğer yüksekokullar arasında *Mekteb-i Mülkiy*e ve *Mekteb-i Tıbbiye-i Mülkiye* vardır. Mekteb-i Mülkiye ilk sivil yükseköğretim kurumu olarak 1859'da kurulmuştur. Amacı kaymakamlık ve müdürlük gibi idari görevler yapacak memurlara kaynaklık etmektir. Mekteb-i Tıbbiye-i Mülkiye ise, sivil tıp okulu demektir ve 1867'de Askeri Tıbbiye'nin içinde kurulmuştur. 1872'de ayrı bir binaya geçerek çalışmalarını bağımsız bir şekilde sürdürmüştür. Öğrenciler ve mezunlar, mesleklerinin yanında, fikir ve siyaset alanında da önemli etkinlikler göstermişlerdir.

1857'de Paris'te askeri ve sivil şubeleri olan *Mekteb-i Osmani* adında bir okul açılmıştır. Amacı, hükümet tarafından gönderilen öğrencileri verimli bir şekilde izlemek, onları yönlendirmek ve geliştirmek olan bu okul 1864'te kapatılmıştır.[128]

1.3.2.5. Mesleki ve Teknik Eğitimde Yenilik ve Gelişmeler

Tanzimat döneminde mesleki ve teknik öğretim alanında plansız da olsa bazı girişimler yapılmıştır.

1847'de Yeşilköy Ziraat Talimnamesi adıyla, uygulamalı tarım okulu açılmıştır. Yabancı uzmanların görevlendirildiği okulda Hristiyan öğrenciler de okutulmuş, okulun ömrü 4 yıl olmuştur.

1857'de Fransız orman mühendislerinin yönetiminde, orman mektebi açılmıştır.

1874'de maden mühendisi yetiştirmek için maadin mektebi açılmıştır

Tanzimat döneminde mesleki ve teknik öğretim alanında, daha önemli girişimler erkek ve kız teknik öğretim ve eğitimi konusunda yapılmıştır.

[127] Atuf, ss. 141-142.
[128] Akyüz, s.149.

1848’de Zeytinburnu’nda açılıp kapanan ilk erkek sanayi mektebinden sonra ıslahhane adıyla çeşitli okullar açılmış, bu okullar 1860-70 yıllarında ülkenin çeşitli yerlerinde çoğalmıştır.

1868’de Sultanahmet’te bir sanayi mektebi açılmış, programında, demircilik, mimarlık, terzilik, kunduracılık, dökümcülük, marangozluk ve mücellitlik gibi sanat kolları yer almıştır.

1864’te yetim kızlar için ordunun dikim ihtiyaçlarını karşılamak üzere bir ıslahhane açılmıştır. Buna müteakip 1869’da yine dikimhane özelliğinde bir kız sanayi mektebi açılmıştır.[129]

1.3.2.6. Azınlık ve Yabancı Okulların Durumu

1856 tarihli Islahat Fermanı’nın getirdiği hükümlere göre, azınlıklar cemaat olarak okul açma ve geliştirmeye izinli sayılırlar. Ancak bu okullar, padişahın tayin edeceği bir Maarif Meclisinin teftişi altında bulunacaktı.

Tanzimatla birlikte Tıbbiye ve diğer mesleki okulların kapıları azınlık çocuklarına zaten açılmıştı. Aynı zamanda yapılan yasal düzenlemelerin ve kendilerine tanınan imkânların etkisiyle azınlık okulları büyük gelişme gösterdiler.

Rumlar, bu dönemde *Heybeliada Papaz Okulu*’nu kurdular.[130] Yahudiler 1854’te *Mûsevî Asrî Mektebi*’ni kurdular. [131]Ermeniler de birçok yeni okullar açtı. Ancak açılan bu azınlık okulları, ülke bütünlüğü için gittikçe büyüyen bir tehlike haline geldi ve Tanzimat’ın “*Eğitim yoluyla Osmanlılık*” politikası başarılı olamadı.

Yabancı okullar da bu dönemde büyük gelişme gösterdiler. Fransızlar *Katolik Okulları* adı altında, Amerikan ve İngilizler *Protestan Okulları* adı altında birçok okul açtı.

1.3.2.7. Öğretmen Yetiştirme ve Halk Eğitimi Çalışmaları

1839’larda kurulup çoğalmaya başlayan rüşdiyelerin iyi bir öğretim yapabilmeleri, iyi yetişmiş öğretmenlerin varlığına bağlı idi. Bu da yalnızca bu iş için

[129] Akyüz, s.150.
[130] Ergin, s.617.
[131] Ergin, s.636.

açılacak meslek okulları ile sağlanabilecekti. İşte bu amaçla ilk kez bir öğretmen okulu 1848'de Darülmuallimîn adıyla açıldı.[132]

Nitelikli öğretmen yetiştirebilmek için, okula az sayıda öğrenci alınmış öğrenciler sınava tabi tutularak seçilmiştir. Süresi 3 yıl olarak belirlenen bu okulun öğrencilerine, yalnızca derslerine odaklansınlar diye dolgun bir burs ödenecektir. Okulun ilk mezunlarından biri de Selim Sabit Efendi'dir

Yeni açılmakta olan ve iptidai mektep olarak adlandırılan ilkokullara öğretmen yetiştirmek için 1868'de İstanbul'da bir Darülmuallimîn-i Sıbyan kurulmuştur. Bu okulların öğretim süresi de başlangıçta bir yıl idi.

1869 tarihli Maarif-i Umumiye Nizamnamesi, ilkokullar ve kız rüştiyelerine kadın öğretmen yetiştirmek için bir Darülmuallimât açılmasını öngörmüş ve bu okul 1870'te açılmıştır. Öğretim süresi sıbyan şubesinde iki, rüştiye şubesinde üç yıl olan bu okulun programı da, Darülmuallimîn'in programına benzerlik göstermektedir.[133]

Tanzimat döneminde örgün eğitim kurumlarının yanında yaygın eğitim kurumları da önemli gelişmeler kaydetmiş, geleneksel halk eğitim kurumlarının yanında birtakım yeni ve önemli kurumlar ortaya çıkmış ve bilinçli halk eğitimi çalışmaları yapılmıştır.

Örgün eğitimin yayılması sonucu okuma yazma bilenlerin sayısı artmış iç ve dış olaylara ilgi çoğalmıştır. Bu da, basının gelişmesine, birçok gazete, dergi ve kitabın yayınlanmasına zemin hazırlamıştır.

1831'de Takvim-i Vakayi'den sonra, 1840'ta Ceride-i Havadis, 1860'ta Şinasi ve Agâh Efendi tarafından Tercüman-ı Ahval adındaki gazeteler çıkarılmıştır. Ceride-i havadis, halk gazete okumaya alışsın diye bir yıl ücretsiz dağıtılmıştır.[134]

1860'da kurulan Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye, halk eğitimi alanında bazı önemli çalışmalar yapmıştır. Bu cemiyetin en önemli etkinliği, 1860 yılında Mecmua-i Fünûn adında ki, yayın dili Türkçe olan, ilk bilimsel dergiyi yayınlamasıdır.[135]

---

[132] Akyüz, s.177.
[133] Akyüz, s.182.
[134] Akyüz, s.195.

[135] Akyüz, s.196.

Özellikle tanzimatla birlikte örgün ve yaygın eğitim alanında yapılan bu yenilikler, halk içerisinde yeni bir kitle oluşturmuş, bu yeni kitle tanzimatla birlikte materyalizmin Türkiye'ye girişinde önemli rol oynamıştır. Artık eğitim kurumlarında pozitif bilimlerin dersleri okutulmaya başlanmış, sağlanan düşünce özgürlüğü birçok dergi, gazete ve mecmuanın yayınlanmasına fırsat tanımış, böylece materyalizmin tohumlarını tanzimat döneminde atılmıştır.

Buraya kadar verdiğimiz bilgilerde materyalizmin Türkiye'ye girmesi sırasında Türk fikir dünyasından bahsetmeye çalıştık. Şimdi de materyalizmin memleketimize girişinde rol oynayan yayın organları ve kuruluşları hakkında bilgi vererek çalışmamızın ana konusunu teşkil eden din bilim ilişkisine geçeceğiz.

1.4. MATERYALİZM'İN TÜRKİYE'YE GİRİŞİ

Materyalizmin Türkiye'ye girişi, doğrudan doğruya felsefi yolla olmamış, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, reform hareketleriyle birlikte eğitim kurumlarında pozitif bilimlerin okutulmaya başlanması, Avrupa'ya gönderilen bazı öğrenciler, ülkemize gelen yabancı uzmanlar, tüm bunların yanında sağlanan düşünce özgürlüğü ile birlikte birçok gazete, dergi ve mecmuaların yayınlanması ve çeşitli eserlerin çevirilerinin yapılmasıyla ülkemizde temsil görmeye başlamıştır. Bu sebeple, ülkemize materyalizmin girmesi ve yayılması konusunda etkili olduğunu düşündüğümüz bazı cemiyet ve bu cemiyetlere bağlı yayın organları ile çeşitli çeviriler hakkında kısaca bilgi vermek, konumuzun açıklık kazanması açısından faydalı olacaktır.

1.4.1. Çeviriler

İlk dönem Osmanlı aydın tipinin devlet görevlisi olduğunu ifade etmiştik. Yurt dışına görevli ya da öğrenci olarak gönderilen düşünürler, etkilendikleri yabancı yazar ve düşünürlerin eserlerini tercüme ederek fikir ve edebiyat hayatımıza kazandırmışlardır. Yapılan bu çalışmaların özgün bir niteliği bulunmayıp taklitçilikten ibaret gibi görünse de, o dönem basın yayın organlarının azlığı, düşünce ve fikir özgürlüğünün zayıflığı gibi olumsuzluklara rağmen natüralizm, pozitivizm ve özellikle de materyalizm gibi fikir akımlarının memleketimize girişinde kapı aralamış, bundan sonra yapılan çalışmalara öncülük etmişlerdir. Bu bağlamda edebiyat ve felsefe alanlarında sözünü ettiğimiz akımlarla ilgili olarak yapılan çeviriler hakkında bilgi vermeye çalışacağız.

Münif Efendi (1828-1910) tarafından 1859'da yayınlanan ve bugünki karşılığı *Felsefi Konuşmalar* olan *Muhaverat-ı Hikemiye* ilk edebi ve felsefi eserdir. Eser aydınlanma çağının öncü Fransız yazar ve düşünürleri; Fenelon, Fontenella ve Voltaire'den seçilmiş on bir diyaloğun tercümesinden oluşur.[136] Diyaloglar, konularına göre sıralanmış, boş inançlara karşı aklın üstünlüğü, aydınlanmanın ve eğitim önemi gibi konular seçilerek, Batı'yı ileri yapan düşünceleri yurda taşımayı amaçlamış, bunun yanında Demokritos ve Epiküros gibi materyalist düşünürlere de yer verilmiştir.[137]

Yapılan çeviriler arasında Batılı şairlerin eserleri de mevcuttur. Bunların ilk defa kitap olarak yayınlanmış olanı, Şinasi'nin *Tercüme-i Manzume*'sidir. Racine, La Martine, La Fontaine, Fenelon ve Gilbert gibi ünlü isimlerin şiirlerinden yaptığı tercümeleri 1859'da bastırmıştır.[138] Batı'dan yapılan ilk roman tercümesi olarak bilinen *Tercüme-i Telemak* da felsefi içeriklidir. François Fenelon'a ait olan eser, 1862 yılında Yusuf Kamil Paşa tarafından çevrilmiş, gördüğü büyük ilgi dolayısıyla 7 yılda 4 kez basımı yapılmıştır. Didaktik bir içeriği olan eser, 1891'de Ahmet Vefik Paşa tarafından da tercüme edilmiştir.[139]

Rousseau (1712-1778)'nun *Le Contrat Social* adlı eserini Namık Kemal *Şeriat-ı İçtimaiyye* adıyla tercüme etmiş, ancak bastıramamıştır. Ziya Paşa, aynı yazarın *Emil*'ini tercüme ederken, Kemal Paşazade Said Bey de *Fezail-i Ahlâkiye ve Kemâlat-ı İlmiye* adlı bir risaleyi Rousseau'dan tercüme etmiştir.[140]

1873'te Victor Hugo'dan Ahmet S. imzasıyla *Ernani* çevrilir. Bu eser daha sonra Teodor Kasab tarafından piyes haline getirilmiştir.[141] 1876'da Yanyalı K. Şükrü, *Meşahir-i Kudemay-i Felâsifenin Mücmelen Tercüme-i Halleri*'ni, 1890'da da Reşad, *Hikâye-i Aristonoüs*'ü çevirmiştir.[142]

---

[136] Ali Budak, *Batılılaşma ve Türk Edebiyatı Lale Devrinden Tanzimat'a Yenileşme*, Bilge Kültür Sanat Yayın Dağıtım, İstanbul 2008, s.445.
[137] Budak, s.466.
[138] İnci Enginün, *Yeni Türk Edebiyatı Tanzimat'tan Cumhuriyet'e (1839-1923)*, 7. Baskı, Dergâh Yayınları, İstanbul 2013, s.459.
[139] Enginün, s.177.
[140] İsmail Habib, *Avrupa Edebiyatı ve Biz*, C.II, Güven Basımevi, İstanbul 1941, ss.132-133.
[141] Habib, s.232.
[142] Habib, ss.59-60.

Alexandre Duma Fils'den 1874'te Teodor Kasab *Para Meselesi*'ni Güllü Agob tiyatrosu repertuvarına konulmak üzere çevirir. Aynı yazardan Ahmet Mithat 1882'de *Bir Kadının Hikâyesi*'ni çevirmiştir.[143]

1875'lerden sonra hız kazanarak, 1890'lara doğru oldukça yoğunlaşan çeviri faaliyetlerinde, Muallim Naci, Emile Zola'dan 1891'de tamamen bitiremediği *Trez Raken*'i çevirmiştir. [144] Yazarın başka eserleri de tercüme edilmiştir. Ancak konumuzun sınırı olan 1920'lerden öncekileri göz önünde bulunduruyoruz.

Ülkemizde en çok okunan yazarlardan biri de Fransız Guy de Maupassant olmuştur. Yazarın *Zeytinlik* adlı eseri 1892'de Ziyad Zeynel, *Ziynet* adlı eseri 1893'te Tevfik Amir, *İki Hikâye*'si 1894'de Halid Ziya Uşaklıgil, *Neşide-i Ruh'*u 1902'de Ahmet Rasim ve Nureddin Ferruh, *Güzel Dost* adlı eseri 1910'da Müfit Ratib, Bir Hayat adlı eseri 1910'da E.K.R. , Cilve-i Hayat adlı eseri de 1910'da M. Enis tarafından tercüme edilmiştir.[145]

Dr. Abdullah Cevdet, Gustave Le Bon'dan 1907'de *Ruhu'l Akvam*'ı, 1913'te *Asrımızın Nusus-u Felsefiyesi*'ni, 1918'de *Avrupa Harbinden Alınan Pisikolociyai Dersler*'i çevirmiştir.[146] İtalyan Alfieri'den 1905'te *Hükümdar ve Edebiyat*'ı, 1908'de *İstibdat*'ı çeviren Abdullah Cevdet[147], 1904'te Byron'dan *Şilon Mahbusu*'nu çevirmiştir.[148]

Memduh Süleyman 1913'de Eduard Hartmann'dan *Darwinizm*'i,[149] Ahmet Nebil-Baha Tevfik Nietzsche'den *Nietzsche: Hayatı Ve Felsefesi*'ni çevirmişlerdir.[150] Nahid ise Ernest Renan'dan 1914 yılında *Hayat-ı Yesû* çevirir.[151]

Baha Tevfik ve Ahmet Nebil, Ludwig Büchner'den 1911 yılında *Madde ve Kuvvet'i* çeviriler. Basım tarihi bulunmayan eser üç ciltten oluşmaktadır. Bu eser ülkemizde materyalizmi somut bir şekilde yaymak amacıyla çevrilmiş ve Osmanlı düşünürlerini çok ciddi etkilemiştir. Ernest Haeckel 'den Baha Tevfik ve Ahmet Nebil,

---

[143] Habib, ss.407-409.
[144] Enginün, s.523.
[145] Habib, ss.383-384.
[146] Habib, ss.452-453.
[147] Habib, ss.163-164.
[148] Habib, s.258.
[149] Habib, s.485.
[150] Habib, s.505.
[151] Habib, s.454.

1911’de *Vahdet-i Mevcut, Bir Tabiat Âliminin Dini*, adlı eseri de çevirirler. İstanbul kader matbaasında basılan eser, 88 sayfa olup, basım tarihi mevcut değildir. Bu eserde de materyalizmle ilgili fikir ve görüşlere çokça rastlanmaktadır. Açıkçası Osmanlı düşünürlerini en çok etkileyen eserler bu ikisi olmuştur.

Baha Tevfik ve Ahmet Nebil, Alfred Fouille’den, *Tarih-i Felsef*e adlı eseri çevirirler. Üç cilt olan eserin sadece iki cildi çevrilmiştir. Bu eserde de basım tarihi yoktur.

Ernest Haeckel ’den *Kâinatın Muammaları* adlı eseri çeviren Baha Tevfik, bu çeviriyi Felsefe Mecmuası’nda yayınlamıştır. Yayın tarihi H. 1329 (M. 1911)’dur.[152]

Dr. Abdullah Cevdet, 1908 yılında Dr. Dozy’nin *Tarih-i İslamiyet* adlı eserini çevirir. İki ciltten oluşan eserin tamamı 733 sayfadır.

Görüldüğü gibi özellikle 1900’den sonra, felsefi alanda yapılan çevirilerin sayısında ciddi bir artış olmuştur. Çevrilen eserlerin birçoğunun materyalizm, pozitivizm ve evrimcilikle ilgili olduğu göz önüne alındığında, bu çeviri faaliyetlerinin materyalizmin ülkemize girip yayılmasında ne kadar etkili olduğu, yeteri derecede açıktır.

1.4.2. Kuruluşlar ve Mecmualar

1.4.2.1. Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye

Büyükelçilik ve bakanlık dâhil çeşitli devlet hizmetlerinde bulunmuş olan Münif Paşa, Berlin Üniversitesinde ekonomi ve felsefe okumuş, üç Doğu, üç Batı dilini bilen ve Batı’yı iyi tanıyan kültür taşıyıcılarındandır.[153]

Batı’daki gelişmeler karşısında onları bir an önce Türkiye’ye nakletmeyi ve telif eser yazmayı tercih ettiğinden, bu amaçla *Cemiyet-i İlmiye-i Os*maniye adlı bir dernek kurar.[154] 1861’de kurulan ve ilk Türk üniversitesi sayılan dernek, devletin yapamadığını yapıyor, üniversite düzeyinde hukuk ve ekonomi bilimleri konferansları düzenliyor, yabancı dil kursları veriyordu. Cemiyetin maksadı, dine ve politikaya ait meseleler

---

[152] Akgün, s.90.

[153] Dündar Akünal, İlk Türk Dergisi: Mecmua-i Fünun, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt I, İletişim Yayınları, 1985, s.117.

[154] Enginün, s.40.

haricinde, her türlü bilim, maarif, ticaret ve sanayiye dair kitap ve risalelerin telif ve tercümesi yoluyla memlekete faydalı hizmetler vermekti.[155]

Dernek, üyelerinin dışındaki yazarlara da açık tutulmuş, üye olabilmek için ise üç Doğu dilinin biri ve Fransızca, İngilizce, Almanca, İtalyanca ve Rumcadan en az birini bilmek koşulu getirilmiştir. Ayrıca üyeler, ders vermek, kitap tercümesi yapmak ya da dergide çalışmakla yükümlü tutulmuştur.

Bu Osmanlı bilim derneğinin amaçlarından biri de bilim ve kültür dergisi çıkartmaktır. Zaten bu amaç, dernek tüzüğünün ikinci maddesinde açıkça yer almıştır. Yine aynı maddede derginin adının *Mecmua-i Fünûn* olacağı da yazılıdır.[156] İşlemiş olduğu konuların genişliği dikkate alındığında, Mecmua-i Fünûn, bütün müspet bilimlerin Türkiye'deki tarihçesine temel kaynak niteliği taşımaktadır.[157]

Dili Türkçe olan cemiyetin kütüphanesinde müsbet ilimlere ait olanlarından başka, Helvetius'un külliyatı, Montesquie, Shakespear külliyatı, tiyatro esreleri, Adam Smith'in Ekonomi Politik'i ve Confidens'i, La Fontain'in hikâyeleri, Chateaubriand'ın Atalası, Bacon'ın külliyatı ve daha ismini saymadığımız birçok eser mevcuttur.[158]

Kütüphanedeki bu kitaplar bize, felsefeye ve bilime gerekli değerin verildiğini göstermekle birlikte, bu eserlerin arasında özellikle Helvetius gibi materyalist filozofların eserlerinin de bulunması dikkatimizi çekmektedir.

1.4.2.1.1. Mecmua-i Fünûn

Osmanlı bilim cemiyetinin yayın organı olarak çıkan Mecmua-i Fünun, toplumu bilim ve kültür yoluyla çağdaşlaştırarak, kitleyi tanımadığı kurum ve kavramlarla karşılaştırmayı amaçlamıştır. İlk sayısı 1862 de çıkan Mecmua-i Fünun dergisi, her ayın başında çıkacak, kapsamı en az 32 sayfa olacak ve herkesin anlayabileceği sade bir dille yazılacaktır. Üyelerin dışında dışarıdan gönderilecek yazılara da yer verilecek, her türlü fen ve sanayiye ait yararlı bilgiler yayınlanacak, din ve politika ile ilgili yazılar dergide yer almayacaktır. Ancak bu yasak dördüncü sayıdan itibaren kaldırılmış dünya

[155] Atuf, s.126.
[156] Akünal, s.117.
[157] Enginün, s.41.
[158] Fürüzan Hüsrev Tökin, *Osmanlı Türklerinde Fikir Hareketleri*, Buket Basımevi, Ankara 1951, s.33.

siyâsâsının özetlerine yer verilmeye başlanmıştır. Din ise hiçbir zaman dergiye de, derneğe de girmez.

Dergide yazıları yayımlanan isimler, o dönemin en seçkin bilim ve kültür adamlarını temsil eder. Bu imzalar arasında Ahmet Vefik Paşa, Münif Paşa, Ethem Pertev Paşa, Mehmet Cemil Paşa, Kadri Paşa, Halil Bey, Rıfat Bey, Hekimbaşı Salih Efendi, Bekir Sıtkı Efendi gibi isimler yer almıştır. Bu isimler çok çeşitli devlet makamlarında görev yapmış, sonraları ise eserleri ile kültür ve bilim tarihimize geçmiştir.

Dergide çeşitli bilim ve kültür dallarını özellikle jeoloji, fizik, biyoloji, coğrafya gibi pozitif bilimleri tanıtma ve öğretme amacıyla yazılmış yazılar yer alıyordu. Tarih, dil, mantık, pedagoji, maliye, ekonomi ve felsefe sorunları işleniyordu. Bu yazılar Batı kültür ve düşüncesini aktardığından, toplumun yabancısı olduğu kavram ve terimlerin Türkçe karşılıkları içinde bir temel oluşturuyordu. Dergide yayınlanan birçok yazı yüzlerce sayfalık kitap niteliğinde olduğundan, yayınlanan yazılar dizi şeklinde aylarca devam etmiştir.

Derginin önemli çalışmalarından birisi de yazı dili ve harfler konusunda olmuştur. Tarihimizde ilk kez harflerin değiştirilmesi görüşü Münif Paşa tarafından ortaya atılmıştır.[159]

Dergi ilk sayılarından itibaren büyük bir ilgi görmüş, birçok sayısı yeniden basılmıştır. Bunda Münif Paşa'nın kişisel çabalarıyla, yazar kadrosunun büyük rolü olduğu aşikârdır. Zira derginin sayfaları bugün bile ilgiyle okunacak yazılarla doludur. Bu yazılar tamamen çağdaş batı düşüncesini yansıtma amacı güden yazılardır.

Derginin Türk kültürüne katkıları üzerinde yaygın olan ortak görüş, Grande Ancyclopedie'nin 18. yüzyılda Fransa'da oynadığı rolün bir benzerini 19. yüzyılda Türkiye'de oynadığı gerçeğidir.1862'de yayın hayatına başlayan dergi, 1883'te yayınlanan 48. sayısındaki bir yazı sebebiyle, II. Abdülhamit tarafından kapatılmıştır.[160]

---

[159] Akyüz, s.260.

[160] Akünal, ss.117-118. Ayrıca bkz. Mehmet Akgün, "Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye ve Mecmua-i Fünun'un Felsefi Açıdan Taşıdığı Önem", *Felsefe Dünyası,* S.15, Bahar 1995,52-72.

1.4.2.2. Edebiyatı Cedide

Servet-i Fünun yahut Edebiyat-ı Cedide devri, Türk edebiyatında 1860'tan beri devam eden Doğu-Batı mücadelesinin Batı lehine tayin edilen sonuncu safhasıdır. Pek yoğun ve aktif çalışmalarla geçen bu safhanın sonunda, Türk edebiyatı gerek zihniyet, gerek temalar ve gerekse teknik bakımlardan tamamıyla Avrupai bir tarz kazanmıştır.

Türk edebiyatının bu devrine Serveti Fünûn devri denilmesi, bu edebi hareketin Serveti Fünûn dergisinde gerçekleşmesi ile ilgilidir. Divan edebiyatına karşı kurulmasına çalışılan Avrupai Türk edebiyatını ifade için kullanılmasına tanzimat devrinde başlamış olan yeni edebiyat (edebiyatı cedide) teriminin bu harekete ad olması ise hareketin bu terimi tamamıyla benimseyip, kendi hakkında da sıkça kullanmasındandır.

Bu akımı meydana getirenler arasında Tevfik Fikret, Cenap Şahabettin, Hüseyin Siyret, Hüseyin Suat, Ali Ekrem, Süleyman Nazif, Halit Ziya, Ahmet Şuayip, Mehmet Rauf, Hüseyin Cahit, Ahmet Hikmet gibi önemli şahsiyetler yer almaktadır.

17 Mart 1891'de İstanbul'da Ahmet İhsan Tokgöz tarafından çıkarılmasına başlanmış olan Serveti Fünûn, isminden de anlaşılacağı gibi, başlangıçta fenni yazılara yer veren bir dergi idi. Tevfik Fikret'in yazı işleri müdürlüğüne gelmesinden sonra tam bir edebiyat ve sanat dergisi haline almaya başladı. O zamana kadar türlü dergilerde dağınık şekilde yazan ve Avrupai bir edebiyata taraftar olan gençleri bir tek derginin etrafında toplayarak, eski edebiyat taraftarlarına karşı tek bir cephe kurmak isteyen Recai-zade Ekrem, Mekteb-i Mülkiye'den öğrencisi olan Ahmet İhsan'ı, Serveti Fünûn 'un böyle bir yayın organı haline getirilmesi hususunda razı edince, Tevfik Fikret'i derginin başına getirdi ve kısa sürede Serveti Fünûn, memleketin en büyük sanat ve edebiyat dergisi olmakla kalmadı aynı zamanda Türk edebiyatının modernleşmesinde çok mühim hizmette bulunan bir yayın organı haline de geldi. Kısa süre içinde Halit Ziya, Cenab Şahabettin, Mehmet Rauf, Hüseyin Cahit ve ötekiler de dergiye katılarak Serveti Fünûn topluluğuna kurdular ve böylece edebiyatı cedide devri başlamış oldu.[161]

---

[161] Kenan Akyüz, *Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri 1860-1923*, İnkilâp Kitabevi, İstanbul 1995, ss.87-88.

1.4.2.2.1. Servet-i Fünûn

İlk sayısı 17 Mart 1891'de yayınlanmış, çıkış amacına uygun olarak önceleri daha çok fen konularına yer vermiştir. Recai-zade Ekrem'in 1895'te birçok genç yazarı toplamasıyla edebiyat ağırlık kazanmıştır. Bu topluluğun oluşturduğu edebiyat hareketine Servet-i Fünûn edebiyatı denildi. İkinci meşrutiyetten sonra Fecr-i Ati topluluğuna bağlı edebiyatçıların da yer aldığı dergi, kısa bir süre günlük olarak çıktı. Bir ara da magazin ve ilan dergisi haline dönüştü cumhuriyet döneminde de yayımını sürdüren Serveti Fünûn, bir süre *Uyanış* adıyla çıktı ve 25 Mayıs 1944'de yayımlanan 2464. sayısıyla kapandı.[162]

1891 tarihinde kurulan bu mecmuanın birinci sayısında, Ahmet İhsan Tokgöz *Şükran* isimli yazıda padişaha teşekkürlerini sunmuştur.[163] Daha önce belirttiğimiz gibi Edebiyat-ı Cedide'nin yayın organı olan Servet-i Fünun, genel olarak edebiyat, fen, sanayi, çeviriler, seyahat ve romandan bahsetmektedir. Bu dergide pozitivizm, materyalizm, realizm ve natüralizm gibi felsefi akımlara ait düşünceleri olan filozoflar hakkında bilgiler verildiği de dikkat çekmektedir. Birinci cildin dördüncü sayısında pozitivist Renan'dan bahsedilmiş, fikirlerine yer verilmiştir.[164] Aynı cildin altıncı sayısında ise Emile Zola hakkında bilgiler yer almış, realist olduğundan bahsedilmiştir.[165]

Dergide en dikkat çekici yazar, Nurettin Ferruh olmuştur. Yazılarında realist, natüralist, romantik, düşünürlerin yanında materyalist düşünürlere de yer vermiştir.[166] Daha o yıllarda bu gibi mecmualarda materyalistlerden bahsedilmesi, bu düşünce sisteminin yavaş yavaş ülkemize girdiğini göstermektedir. Bu yazılar ve faaliyetler her ne kadar yüzeysel olsalar da, 1908'de Meşrutiyet'in ilanından itibaren materyalizm metodlu bir şekilde savunulmaya başlanmış ve ülkemize girişine zemin hazırlanmıştır.

---

[162] Bülent Varlık, Tanzimat ve Meşrutiyet Dergileri, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt I, İletişim yayınları, 1985, s.116.
[163] Ahmet İhsan, Şükran, *Servet-i Fünûn*, C.I, S.I, Âlem Matbaası, İstanbul 1308, s.2.
[164] "Ernest Renan", *Servet-i Fünûn*, C.I, S.4, Âlem Matbaası, İstanbul 1308, s.43-44.
[165] "Emile Zola", *Servet-i Fünûn*, C.I, S.6, Âlem Matbaası, İstanbul 1308, s.69.
[166] Akgün, s.103.

1.4.2.3. İçtihad Kütüphanesi

1904 yılında Doktor Abdullah Cevdet tarafından kurulmuştur. Viyana'daki devlet görevini bıraktıktan sonra 1904 yılında içtihat matbaasını kurar ve burada içtihat dergisinin ilk sayısını da çıkarır. Ayrıca bir de kütüphane-i içtihat adı altında İçtihad kütüphanesini kurar. Abdullah Cevdet bu kütüphane vasıtasıyla birçok eserin neşrini sağlar. 1905 te mahkûm edilince matbaası kapatılır. 1905 ile 1911 arasında İçtihat dergisini ve yayınlarını Kahire'ye nakleder. Meşrutiyet ilan edildiği halde Kahire'deki matbaayı ve yayınları bırakamadığı için İstanbul'a ancak 1911'de gelir. Burada içtihat evini kurar ve dergiyi çıkarmaya devam eder. 1931 yılına kadar varlığını sürdüren Kütüphane-i İçtihat, Abdullah Cevdet'in ölümüyle yayın hayatına son noktayı koymuştur.[167]

1.4.2.3.1. İçtihad Mecmuası

Dr. Abdullah Cevdet'in 1 Eylül 1924'te Cenevre'de çıkarmaya başladığı, sonra Kahire ve İstanbul'da yayımını sürdürdüğü içtihat, batıcılık akımının en gözde yayın organıdır. İlk sayısından son sayısına kadar çizgisini koruyan dergi hemen her dönemde çeşitli akımların sert eleştirilere uğramıştır. Kurucusu Abdullah Cevdet'in ölümü üzerine 358. sayısıyla kapanmıştır.[168]

Abdullah Cevdet henüz Türkiye'de Doğu ve Batı klasiklerinin tanınmadığı bir devirde bunları tanıtmak için büyük bir çaba harcamıştır. Bu uğurda yayınladığı içtihat kütüphanesini 30 yıl aralıksız devam ettirmiş, bütün güçlüklere rağmen içtihat mecmuasını büyük bir azimle çıkarmaya devam etmiştir. Yazarları arasında Kılıçzade Hakkı, Celal Nuri, Ubeydullah Efgani, Rıza Tevfik gibi isimlerin de yer aldığı dergi birçok tartışmaya yol açmıştır.[169]

Abdullah Cevdet'in düşüncesini, halkı eğiterek, Osmanlı kütlelerini medeniyet akımına katma isteği olarak özetleyen Şerif Mardin'e göre onu İçtihad dergisini kurmaya sevk eden ana düşünce de bu olmuştur.[170] Ona göre Osmanlı Müslümanlarının

---

[167] Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, On Birinci Basım, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2014, ss.350-354.
[168] Zafer Toprak, II. Meşrutiyette Fikir Dergileri, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt I, İletişim yayınları, 1985, s.131.
[169] Enginün, s.85.
[170] Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri 1895-1908*, 19. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul 2014, s.225.

kurtuluşu, çağdaşlaşması Batı düşüncesini benimsemesinden geçiyordu. Bu İslami kalıplar ve gerekçeler kullanılarak da olsa sağlanmalıydı.

Genel olarak İçtihad'da, Batı'ya ancak Batı klasiklerinin derin anlamlarının anlaşılması sayesinde yaklaşılabileceği, Batılılaşmanın gereklerinden birinin fikir ve görüşleri, temelinden değiştirmek olduğu ve evreni materyalist-biyolojik bir çerçevede değerlendirmek gerekliliği savunulmuş, özellikle biyolojik materyalizm bu görüşlerin temelinde yer almıştır. Ancak bunu yaparken İslami kanallar içinde hareket etmeyi önemli sayan Abdullah Cevdet'e göre derginin amacı içtihat kapısını tekrar açmaktır. Fakat dini sade ve makul olarak nitelendirmesi ve dini bir sosyal eğitim aracı olarak görmesi amacına ters düşmüş, hatta İslamî naslardan bir yarar ummadığı zamanla daha keskin bir şekilde belli olmuş ve dini sosyal değişimi sağlayabilmek için araç olarak kullandığı aşikâr hale gelmiştir.[171] Bu nokta da büyük eleştirilere tabi tutulmuş, yazıları ve görüşleri tenkit edilmiştir.

Mecmuada, Mevlana'dan Hayyam'a, Alfieri'den Shakespeare'e, Gustave Le Bon'dan Goethe'ye, Büchner'den Henry Thomas Buckle'a, kadar birçok batılı yazar ve düşünürün eserleri tercümeler halinde yayınlanmış, bu yazarlar tanıtılmış, fikirleri işlenmiş ve bu yazarlara ait eserlerin okunması tavsiye edilmiştir.[172]

Servet-i Fünûn gibi İçtihad Mecmuası da, materyalist görüşleriyle tanınan birçok düşünürümüzün yazılarına yer vermiş, böylece materyalist fikirler bu mecmua ile birlikte sistemli bir şekil almaya başlamıştır.

1.4.2.4. Teceddüd-i İlmî ve Felsefî Kütüphanesi

1910 yılında Baha Tevfik'in girişimleri ile kurulan Teceddüd-i İlmî ve Felsefî Kütüphanesinin kuruluş amacı, Türk fikir dünyasında eksikliği hissedilen felsefe, fen ve pozitif bilim alanındaki boşluğu doldurmaktır. Bu amaçla felsefi nitelik taşıyan pek çok tercüme ve telif eser yayınlanmıştır. Genellikle materyalist, pozitivist ve evolüsyonist içerikli yazılar yayınlanmış, kütüphanenin yayın organları olan piyano, yirminci asırda

---

[171] Mardin, ss.232-235.
[172] Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi,* ss.355-356.

zekâ ve felsefe mecmuası aracılığıyla materyalist fikirlerin yayılması faaliyeti oldukça metotlu bir şekilde sürdürülmüştür.[173]

30 yıl yaşamış bir entelektüel olan Baha Tevfik, o dönem düşünürleri arasında bütün dikkatini Batı'ya çeviren ilk düşünürdür. Kurmuş olduğu kütüphanede aralarında *Felsefe-i Fert, Teceddüd-i İlmî ve Edebi, Feminizm* ve birtakım monografilerin olduğu 11 cilt eser yayınlanmıştır.

Yayınladığı gazete mecmua telif ve tercüme eserlerle kısa zamanda dikkatleri üzerine çekmiştir. 1913 yılında Türkiye'deki ilk felsefe dergisi olan Felsefe Mecmuasını çıkarmıştır. Bu dergide de daha çok materyalizmi savunan yazılar yayınlamıştır.

Asıl gayesi gençlerin fenni ve felsefi bilgilerini artırmak olan Baha Tevfik'e göre, felsefe geleceğin ilmidir. Dünün felsefesi bugünün ilmi, yarının ilmi de bugünün felsefesidir.[174]

1.4.2.4.1. Piyano Mecmuası

Yayın hayatına 17 sayı devam edebilen Piyano mecmuasının ilk sayısı, 23 Ağustos 1910 tarihinden yayımlanmıştır. Teceddüd-i İlmî ve Felsefî Kütüphanesinin yayın organlarından biri olan mecmuanın başyazarı, Ahmet Nebil yetkili sahibi ise M. Bahâadin'dir.

Yazar kadrosunda Bahâ Tevfik, Ahmet Nebil, İsmail Hakkı Bıçakzâde, Hatem Sermet, Ömer Seyfettin, Cenap Şahabettin gibi imzalar bulunan bu mecmua da, materyalist fikirlerin sistemli bir şekilde yayılmaya çalışıldığı bir yayın organıdır. Yazı dizisi halinde yayımlanan bilimsel makaleleri, kaliteli tenkit yazıları, güncel olaylarla ilgili haber ve seçkin edebi yazıları ile o dönemki basının nabzını tutmuştur.

Baha Tevfik, burada *Edebiyat Kat'iyen Muzırdır* ve *Teceddüd-i İlmî ve Felsefî* başlıklı yazı dizileri ile edebî ve felsefi görüşlerini çeşitli makalelerle dile getirmeye çalışmıştır.[175]Ayrıca mecmuada, çeşitli fikir adamları tarafından materyalist görüşler

[173] Emel Koç, "Klasik Materyalizm Ve Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Yansımaları", *DÜSBED,* C.I, S.2, Kasım 2009, s.79.
[174] Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi,* ss.331-333.
[175] Filiz Başaran, *Bahâ Tevfik'in Mecmuacılığı*, Niğde Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yüksek Lisans Tezi), Niğde, 2010, s.24.

işlenmiş, bu düşünce sistemini benimseyen Batılı düşünürler hakkında bilgiler aktarılmıştır.[176]

1.4.2.4.2. Yirminci Asırda Zekâ Mecmuası

Yayın hayatına 18 Mart 1912'de "Felsefî, ilmî, edebî her türlü terakkî ve teceddütlerden bâhis, gençlerin yirminci asra lâyık İctimâi ve siyâsi bir terbiye almalarına haddâm on beş günlük gazetedir" açıklamasıyla başlayan Yirminci asırda Zekâ mecmuası, Teceddüd-i İlmî ve Felsefî Kütüphanesinin yayın organlarından biridir.[177]

Mecmuanın imtiyaz sahibi karagöz Gazetesi sahibi Ali Fuat, başyazarı ise, Teceddüd-i İlmî ve Felsefî Kütüphanesinin kurucusu Baha Tevfik'tir. Tıpkı piyano mecmuası gibi ciddi bir içeriğe haiz olan mecmuanın yazar kadrosunda, Baha Tevfik, Abdullah Cevdet, Memduh Süleyman, Muallim Emin, Ahmet Nebil, Ömer Seyfettin, Fikri Tevfik gibi isimler bulunmaktadır. Yazar kadrosuna baktığımızda materyalizm ve pozitivizm gibi akımların ülkemizdeki temsilcileri hemen göze çarpmaktadır.

Baha Tevfik, bu mecmuada genel olarak, maddeci düşünce sisteminin bilim ve fenne dayandığını; metafizik fikirlerin önemini kaybettiğini, böyle fikirleri sürenlerin ise küçümsenerek anıldığını, vicdanın manevi olmayıp sürekli bir değişim içinde olduğundan insanları aldattığını ve işte tam bu nokta da bilim ve fenne ihtiyaç olduğunu söyler. Aynı zamanda Batılı filozoflardan materyalist fikir ve görüşleri savunanların, bilim ve fenni temsil eden büyük şahıslar olduğu da ifade edilerek, materyalist fikir ve görüşlere bilinçli ve sistemli olarak yer veriliyor.[178]

1.4.2.4.3. Felsefe Mecmuası

Teceddüd-i İlmî ve Felsefî Kütüphanesinin bir diğer yayın organıdır. Balkan Savaşı'ndan sonra tekrar faaliyetlerine hız veren Bahâ Tevfik, 8 Mayıs 1913'te Felsefe Mecmuasını çıkarmış, bu mecmuanın ömrü de uzun olmamıştır. On sayı yayımlanabilen mecmuanın onuncu sayısı 27 Ekim 1913 tarihini taşır.[179]

---

[176] Akgün, s.118.
[177] Başaran, s.155.
[178] Akgün, s.124.
[179] Başaran, s.25.

Muhteva bakımından oldukça dolgun olan bu mecmua da 19. asır materyalizmine hizmet eden bir araç haline gelmiştir. Bahâ Tevfik bu mecmuada yayınladığı yazı dizileriyle materyalist felsefeyi yaymaya çalışmış, Ahmet Nebil ve Memduh Süleyman gibi düşünürlerin kaleme aldığı çeşitli yazı ve çevirilerle de maddeci fikirleri takviye etmiştir. Haeckel'den çevirisini yaptığı "*Kâinatın Muammaları*" adlı eseri bu mecmuada yayınlayan Bahâ Tevfik, Suphi Ethem'in Lamarckizm'e ait makalelerine de bu mecmuada yer vermiş, daha önceki eserlerde kullanılan süslü ve anlaşılması zor olan dilin aksine her kesimin anlayabileceği sade bir dil kullanarak materyalizmi en alttaki halk tabakalarına da yaymayı amaç edinmiştir.[180]

19. asır materyalizmini incelediğimizde görülüyor ki II. Abdülhamid'in baskı ve sansür uyguladığı dönemi takip eden II. Meşrutiyetle birlikte basın ve yayın organlarının çoğalması, düşünce ve fikir özgürlüğünün sağlanması, Avrupa'ya giden öğrencilerin memlekete geri dönmüş olması gibi bazı etmenler nedeniyle, maddeci fikirlerin yayılması hız kazanmıştır. Yapılan çeviriler ve dergilerde yayımlanan makaleler de maddeci fikirler açık bir şekilde savunulmaya başlanmış, önceki dergilerde batılı yazarlar tanıtılırken artık yazarlar değil yazarların fikirleri metotlu bir şekilde yayın organlarında yer almaya başlamıştır. Buraya kadar bilgi verdiğimiz kurum ve yayınlar sayesinde maddeci fikirler ülkemize girme fırsatını yakalamıştır.

---

[180] Bolay, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, s. 60.

İKİNCİ BÖLÜM

TANZİMAT'TAN CUMHURİYET'E DİN BİLİM İLİŞKİSİ

Birinci bölümde Tanzimat dönemi Türk fikir dünyası hakkında bilgiler vermeye çalıştık. Tanzimat'la birlikte hız kazanan yenilik hareketleri ve bu yenilik hareketlerinin zorunlu sonucu olarak eğitimde meydana gelen değişim ve yenilikler, II. Meşrutiyetle birlikte sağlanan ortam sayesinde özgür bir şekilde hareket edebilme imkânına kavuşan basın -yayın organları, dernekler ve derneklerin öncü oldukları çeşitli faaliyetlerden bahsettik. Ancak asıl konumuza geçmeden önce genel hatlarıyla din-bilim ilişkisine göz atmak ve Osmanlı bilim geleneği hakkında bilgi sahibi olmak çalışmamızın anlaşılırlığı ve arka planı açısından çok faydalı olacağı gibi, genel bir kanıya varmamızda da bize yardımcı olacaktır. Konumuz aynı zamanda sosyolojik bir vakıa olarak da ele alınabildiğinden, o dönemin ekonomik, sosyal ve kültürel altyapısı ve dinamiklerinin de ele alınarak incelenmesi, tarihi gelişim seyrinin dikkate alınması, tutarlı ve objektif bir sonuca ulaşmamızda uyulması gereken önemli bir yöntemdir.

Bu bağlamda dünden bugüne din bilim ilişkisine göz atarak, Osmanlı bilim geleneği hakkında bilgi vermek ve daha sonra o dönemde materyalizmin sebep olduğu din bilim tartışmalarına değinmek yerinde ve faydalı olacaktır.

2.1. DİN BİLİM İLİŞKİSİNE GENEL BİR BAKIŞ

Bilim ve din toplum yaşamının iki önemli unsurudur. Din, bilinen düşünce tarihi boyunca insan yaşamını önemli derecede etkilemiş ve şekillendirmiştir. Bilimin tarihi ise insanlık kadar eskidir.

"Bilim nedir?" sorusuna herkesin birleştiği bir yanıt verilememiş olsa da genel olarak şöyle bir tanıma gidilebilir: "Bilim, denetimli gözlem ve gözlem sonuçlarına dayalı mantıksal düşünme yolundan giderek olguları açıklama gücü taşıyan hipotezler bulma ve bunları doğrulama yöntemidir".[181] Tabi bu tanımlar yapılırken bilimin birtakım özellikleri de ortaya çıkmaktadır. Olgusallık, objektiflik, seçicilik, genelleyicilik, eleştirel yaklaşım ve mantıksallık bilimi niteleyen temel özelliklerdir.

---

[181] Cemal Yıldırım, *Bilim Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2005, s.19.

Bilim kavramındaki, bu belirsizlik ve güçlüklere, din kavramında da rastlanmaktadır. Zira bir değil birçok din ve din mensubu vardır. Eski bir ifade ile "efradını cami ağyarını mani"[182] bir tanım yapmak güçtür. Bir psikolog, dini yaşanan bir tecrübe olarak görürken; bir kelamcı akıl ve nakille müdafaa edilebilen bir sistem olarak görür. Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam gibi kitaplı dinler söz konusu olduğunda şöyle bir tanım yapmak mümkündür: "Din, ferdi ve içtimai yanı bulunan, fikir ve tatbikat açısından sistemleşmiş olan, insanlara bir yaşama tarzı sunan, onları belli bir dünya görüşü etrafında toplayan bir kurumdur. O, bir değer koyma, değer biçme ve yaşama tarzıdır. Müteal ve kutsal yaratıcıya bağlanma ve teslim olma, O'nun iradesine tabi olmadır. Bir takım şeyleri duyma, onlara inanma ve onlara göre bir takım iradi faaliyetlerde bulunma meselesidir".[183]

Din bilim ilişkisine gelince, bunlar tarih boyunca birbirleriyle sürekli iletişim halinde olan ve insanlık tarihi oyunca etkin iki temel kavramdır. Her ikisi de evreni açıklama amacı güder fakat kullanılan yöntemler ve dünya görüşleri farklıdır.[184] Bilim din arasında en sık yaşanmış olan çatışma, kutsal kitaplardaki doğa olgularına ait bulunan yargıların bilimsel yöntemlerle yanlışlıklarının ortaya çıkmasıyla yaşanmıştır. Bunun en bilinen örneği Ortaçağda güneşin değil de, dünyanın döndüğünü kanıtlayan Galileo'nun başına gelendir. Ortaçağ'da kutsal metinler ve Aristo'nun metinleri temel alınmaktaydı. Dünyanın merkezinde de kilise ve kilise öğretileri yer almaktaydı. Fakat Copernicus ve daha sonrasında Galileo'nun bilimsel çalışmaları, dünya'nın güneşin etrafında döndüğünü kanıtlamasıyla kilisenin tahakkümü yıkılmış ve bu anlayış dünya algısını değiştirerek bilime, mantıksal düşünmeye kapı aralamış, Ortaçağ'ın kapanarak yeniçağın açılmasını tetiklemiştir.[185]

Yeniçağ (XVII. y.y. felsefesi) Aydınlanmayı beraberinde getirmiş, modern düşünce, akıl ve insan değer kazanmıştır. Bilimsel gelişmelere paralel olarak varlık, insan, bilgi, tanrı, ahlak ve din gibi konulara sistematik bir bütünlük kazandırma işlemine kaynaklık eden XVII. yy. olmuştur. Descartes ve Bacon gibi düşünürler XVII. yy. Felsefesini temellendirerek yeni bir boyut kazandırmışlardır.

---

[182] Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, İzmir 2012, s.5.
[183] Aydın, s.6.
[184] Yıldırım, s.26.
[185] Tuncay İmamoğlu, *Modern Batı Düşüncesinin Felsefi Temelleri*, İz Yayıncılık, İstanbul 2013, s.18-24.

İlki akılcılığı, ikincisi ise deneyciliği temsil eden bu İki filozofu modernlik bağlamında bir araya getiren etmen, her ikisinin de insanı bir anlamda bilginin özgür ve sınır tanımaz öznesi olarak görmeleri ve böylece geleneksel felsefeden bir ölçüde koparak insanın epistemik gücünü felsefi ilginin odağı yapmış olmalarıdır. Böylece entelektüel bir dönüşüme kaynaklık eden bu iki filozof, modernizmin ve aydınlanmanın temelini atmıştır.

18. yüzyılda, aklın işlevsel kılınmasıyla ortaya çıkan Aydınlanma çağı, insan aklına sonsuz güven duymuş ve bilimin her soruya cevap vereceği iddiasını gündeme taşımıştır. Artık bilim, kilisenin vurduğu prangaları kırmış, hurafe, gelenek, mit ve hatta din gibi hususlara karşı, akli bir aydınlanma iddiasını taşımaya başlamıştır.[186] Bu dönemin ünlü filozofu İmmanuel Kant'a göre Aydınlanma, dine ve metafizik anlayışlara meydan okuyan bir karaktere sahip olduğundan, aklı kendisi için en önemli bir araç görmektedir. Aydınlanmayla birlikte akıl bütün inançları, kanunları, sanat eserlerini ve kutsal metinleri yargılama kriteri kabul edilmiş, kendisi ise herhangi bir kriter tarafından asla yargılanamaz kabul edilmiştir.[187]

Demek ki, Ortaçağ'da özellikle Batı'da Hristiyan dünyasında başlayan din-bilim çatışması 17. yy. Aydınlanma felsefesiyle birlikte tekrar gün yüzüne çıkmıştır. Akla ve bilime duyulan aşırı güven hümanizm, pragmatizm ve pozitivizm gibi çeşitli akımları meydana getirmiş ve bu akımlar nedeniyle din ve metafizik gibi akımlar saf dışı edilmiştir.

Din ile bilim arasındaki ikinci savaş evrim teorisi üzerinde yaşanmıştır. Darwin 1859 yılında ***Türlerin Kökeni Üzerine*** adlı eserinde, bütün hayvan çeşitlerinin değişimle ortak bir atadan gelmiş oldukları görüşünü ileri sürmüştür. Bu teori de kutsal kitaplarda yer alan dünyanın yaratılışı ile ilgili öğretilerle çatışmaktaydı. Bugün de hala canlılığını koruyan bu tartışmada birçok bilim adamı (fizikçi, kimyacı, biyolog, vb.) taraf seçmek zorunda kalmış, kimi teist bilim adamları da taraf seçmeden kutsal kitap öğretilerini evrim lehine yorumlamaya çalışarak uzlaşı arayışında olmuştur.

Dinin daha egemen olduğu pre-modern dönemlerde, dinin öneminden bahsetmeye gerek yoktur. Bilimin egemen olduğu çağımızda da, bilimin önemine dair insanları ikna

---

[186] İmamoğlu, s.31.
[187] İmamoğlu, s.33.

etmeye çalışmak gereksizdir. Ancak, dinin bilim çağı olarak da adlandırılan bu çağda insan için vazgeçilmez bir gereksinim olduğunun hatırlatılması faydalı olabilir. Bilgi ve bilim yanında, din modern dönemde de önemli bir güç olmaya devam etmektedir. Din-bilim ilişkisi üzerine yapılan bu açıklamalar dikkate alındığında, gerek Batı Hristiyan düşüncesinde olsun, gerekse İslam düşüncesinde olsun, bilim din arasındaki ilişki dört temel başlık altında (çatışma, ayrışma, uzlaşma, entegrasyon) belirlenmiş ve birçok bilim adamı çalışmalarını bu başlıklar üzerine temellendirmeye gitmiştir.[188]

Çatışma: Din ve bilim arasındaki ilişkiye dair temel felsefi yaklaşımlardan birincisine göre, bilim ile din arasında, tam bir çatışma, savaş, kavga, zıtlık, anlaşmazlık ya da en azından bir gerginlik vardır. Bu çatışmayı benimseyenler iki farklı türe ayrılabilir. Bunlardan birincisi, çatışmadan söz edildiğinde ilk ve asıl akla gelendir. Bunlar gerçek ve katı çatışma taraftarlarıdır. Bunlar özet ifadeyle, bilim taraftarı ve din karşıtı çatışmacılardır. Fakat çatışmacı yaklaşımdan bahsederken, bilim kendi deyimleriyle sahte ya da yanlış bilim ile din arasında bir çatışmanın var olduğunu kabul eden ve bunu açıkça ifade eden ikinci grubu hatırlamak da yerinde olacaktır. Bu ikinci grup ise, özetle, çatışmacı yaklaşımın din taraftarı mensuplarını teşkil etmektedir.[189]

Din ile bilim arasındaki çatışmanın birbirinden farklı iki temel türü olduğu görülmektedir. Bu çatışmaların, bazen ilahi vahiy kaynaklı kabul edilen kutsal kitaplar ile bilim arasında; bazen de sonraki din bilimcilerinin sistematize ettikleri teoloji veya kelam öğretileri ile bilim arasında meydana geldiği ileri sürülmektedir.[190]

Bazı bilimcilere göre çatışmanın kökeninde bağnazlık ve özgür araştırmaya olanak tanımak istememe yatmaktadır. Bu görüşe göre din, ideolojiktir. Mutlak iktidarını paylaşmak istemez ve bu kavganın suçlusu da kendisidir.

Bu açıdan bakıldığında da İslam dini için genelleme yapmak yanlıştır. İslami teoloji denildiğinde akla kelam ilmi gelmektedir. Kelam ilmi ise başlangıç ve son açısından varlıkların durumuyla ilgilendiğini, başka açılardan ise müspet ilimlerin ilgilendiğini tanımında yere vererek kendisini ulum-i müsbeteden ayırmaktadır. Zaten

---

[188] Cafer Sadık Yaran, *Bilgelik Peşinde*, Ensar Yayınları, İstanbul 2011, s.112.
[189] Yaran, *Bilgelik Peşinde*, s.113.
[190]Yaran, *Bilgelik Peşinde*, s.114.

İslam ulemasının, ilimleri akli ve nakli ilimler olmak üzere ikiye ayırmış olmaları da buna en güzel kanıttır.[191]

Bu durumda bilim-din çatışmasının tüm dinler için genelleştirilemeyeceği, en azından İslam için ileri sürülemeyeceği ortaya çıkmaktadır. Ayrıca bilim ve dini birbirine karıştırmak, birini diğerine irca edip öbürünü egemen kılmak bu savaşın başat nedenidir. Bu tutum iki taraftan da kaynaklanabilmektedir. Din ve bilimin yetirince ayrışmasının yapılamaması, bu çatışmanın nedeni olarak gösterildiğinde ikinci yaklaşım olan "ayrışma" öne çıkmaktadır.

Ayrışma: Teist ekzistansiyalistlerde, Wittgeinstein'cı fideistlerde ve bazı çağdaş Protestan teologlarda gördüğümüz, din-bilim ilişkisine dair ikinci yaklaşıma göre, bilim ile din arasında tam bir farklılık, ayrılık, bölümleşme ve kompartımanlaşma mevcuttur. Bilim ile din, amaçları, alanları ve yöntemleri itibariyle birbirinden tamamen farklıdır. Bu farklılık ve uzaklık bu iki etkinliğin çatışmasına hatta rekabete girmesine bile engeldir.

XVII. Yüzyıldaki Copernik devrimi bilim ile din arasındaki ayrılığın ilk habercisi olmuştu. Fakat günümüz Batı toplumunda birbirinden bağımsız olan sadece din ile bilim değildir. Zira her etkinlik kendi bağımsızlığını ilan etmiştir.

Ayrışmacı yaklaşımı benimseyenleri de iki gruba ayırmak mümkün görünmektedir. Birinciler, din ile bilim ayrılığını gerçek anlamda savunmakta, din ile bilim arasındaki ayrılığı bizzat kendi özünün gereği olarak kabul etmekte ve de bu ayrılığı sınırsız kabul eden katı bir yaklaşım sergilemektedirler. İkinci grup ise, bu ayrılığı özsel bir gereklilik olarak görmeyip, ayrılığı belirli alanlarda sınırlamaktadırlar.[192]

Bu ayrılıkçı görüş İslam dünyasında da savunulmakla beraber, sınırsız bir ayrışma anlayışından farlılık arzetmektedir. Burada, din ile bilim arasında ayrılıklar görülmekle birlikte, aralarında keskin bir tezat veya kompartımanlaşma mevcut değildir. Bu ayrışma daha ziyade, din ile bilimin yapıları gereği doğal olarak aralarında bulunan belirli ve sınırlı farkların görülmesi olarak anlaşılmaktadır. Bu ayrılıklar önemlidir fakat tümüyle keskin bir ayrılık olarak anlaşılmamalıdır. Necip Taylan' göre de, din ve

---

[191] Yaran, *Bilgelik Peşinde*, s.119.
[192] Yaran, *Bilgelik Peşinde*, s.123.

bilimin metod ve gayelerini bir saha içine sokmak her ne kadar yanlış olsa da, bu, iman ile bilgi arasında ayrılık olduğu anlamına gelmemektedir.[193]

Ayrışmacı yaklaşım da çatışmacı yaklaşım gibi bir takım gerçekleri dile getirmenin yanında, katı ve dogmatik yorumları da bünyelerinde barındıran yaklaşımlardır. Sonuç olarak denilebilir ki, din ile bilim arasında, aralarındaki doğal farklılıklar gözetildiği ve ideolojik girdilerle çarpıtılmadıkları müddetçe, büyük bir çatışma ya da tezat bir ayrışma olmayacaktır.

İslâmîleşme: İslam'ın altın çağında bilim ile İslam'ın uyum içinde olduğunu hatta bu ikisinin büyük ölçüde bir homojenlik arz ettiğini söylemiştik. Aynı şekilde din ile bilim arasındaki uyuşmanın zamanla Batı Hristiyan dünyasındaki gelişmelerle birlikte yerini çatışmaya bıraktığı ve bu çatışmacı yaklaşıma ayrışmacı yaklaşımla karşı konulmaya çalışıldığını da belirttik. İşte modern dönemlerde bilim ile din arasındaki bu ilişkileri İslam'a uygun bulmayan bazı düşünür ve Müslüman aydınlar, özellikle son 30-35 yıldır bilginin ve bilimin İslamileştirilmesi gerektiği tezini savunmaya başladılar.[194]

Bu görüşe göre, bilim tümüyle değerden bağımsız ve nesnel olmayıp, içinde geliştiği uygarlık ve arka planını oluşturan felsefe ile yakın bir etkileşim içindedir. Bu noktadan bakıldığında, modern bilimin, Batı uygarlığı ve felsefesine özgü bir karakter taşıdığı fakat bunun İslam ile uyuşmadığı ortadadır. O halde bilimin, evrensel İslami değerler ve ilkeler ışığında İslamileştirilmesi ve Müslümanlarca üretilmesi gerekir. Bu yaklaşımın temel öncülü işte budur.

Yakın bir tarihi geçmişe sahip olan bilginin İslamileştirilmesi tezi, çeşitli tartışmalara konu olsa da hala aydınlatılmaya, eleştiriye tabı tutulmaya ve önemle vurgulanmaya değer pek çok teorik ve pratik yönü olduğu ortadadır. Bizim amacımız bu konuyu eleştirmek olmadığından bilim din ilişkisine dair son yaklaşımı incelmeye geçmek konumuzu uzatmamak adına yerinde olacaktır.

Uyuşma: Bilim ile dinin ve özellikle İslam'ın arasındaki en eski ve temel ilişki, uyuşma ilişkisidir. Bu Hristiyanlık için de geçerli sayılabilir. Hem dinin hem de bilimin tahrif edilmemiş olduğu bir durumda, ikisi arasında en doğal ilişkinin uyuşma olduğunu söylemek daha doğru olacaktır. Zira aynı Allah'ın yarattığı evren ile vahyettiği din

---

[193] Necip Taylan, *İlim-Din İlişkileri-Sahaları-Sınırları*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1979, ss.98-99.
[194]Yaran, *Bilgelik Peşinde*, s.132.

arasında bir çatışma olamayacağı mantıken açıktır.[195] Bu önsel akıl yürütme, İslam tarihi boyunca ve günümüzde de bir takım delillerle desteklenmeye çalışılmış ve fazla sayıda Müslüman düşünür tarafından da savulmuştur.

Din ile bilim arasındaki uyuşmanın başlıca iki türe ayrılabileceği söylenebilmektedir. Birincisi, doğal veya kendiliğinden uyuşma; ikincisi ise, uyuşmanın olabilmesi için tefsir, tevil yorum gibi yöntemlere dayalı çaba gerektiren uyuşmadır.

Uzlaşmacı yaklaşımda bu ikinci grup haklı eleştirilere tabi tutulmuştur. Modern bilimi temel alarak, bilimle uzlaşma adına dinden ödün vermek bu eleştirilerin başında gelmektedir. Bilimle dini uzlaştırma çabasında, kuralsızlık, kompleksliklik ve sınırsızlık içindeki aşırı tutumlar, insanları hiç ummadığı noktalara kadar götürebilir. Ancak bu eleştiri, dinin akıl ve bilimle uzlaştırılmasına yönelik her çabanın, dinden uzak bir yerde noktalanacağı anlamına gelmemektedir. Zira din ile bilim uzlaşması gerekli bir ihtiyaçtır.

Bilhassa son yıllarda, değil İslam, Hristiyanlığın bile bilimle tam bir uyuşma içinde olduğunu iddia eden birçok bilim adamı veya düşünür mevcuttur. Özellikle İslam'ın en ayırdedici özelliklerinden birisi, din-bilim, din-akıl uyuşumudur. Mehmet Aydın'ın ifadeleriyle "İslam kültür ve medeniyeti söz konusu olduğunda ayırıcı vasıf, hiç şüphesiz ilim kavramıdır… İslam, bir ilim dini ve onun vücuda getirdiği medeniyet, bir ilim medeniyetidir".[196]

Sonuç olarak denilebilir ki, ideolojik girdilerden temizlenen ve arındırılan saf bilim (ki burada İslamileştirme tezi ön plana çıkmakta) ile İslam'ın özünün daima uyum içinde olduğu ve bunun İslam'ın ayırdedici üstün bir vasfı olduğu (ki burada da uyuşmacı yaklaşım ön plandadır) asla unutulmamalı ve bu iki yaklaşım da daima birbirini tamamlar nitelikte olmalıdır. Birini birine irca etmek ve alternatif saymak, birini yücelterek birini hor görmek din-bilim çatışmasının devam etmesine sebep teşkil edecektir. Artık, inandığımız dinin rasyonelliğinin sorgulandığı bu dönemde, diyalog içinde iş birliği yapmak, sahaların ve sınırların belirlenerek birbirlerinin alanlarına saygı duymak, din-bilim ilişkisi adına daha yapıcı bir yaklaşım olacaktır. Bu genel bilgilerden sonra şimdi Osmanlı dünyasındaki bilim anlayışına bakalım.

---

[195] Yaran, *Bilgelik Peşinde*, s.139.
[196] Yaran, *Bilgelik Peşinde*, s.142.

2.2. OSMANLI BİLİM GELENEĞİ

Bir önceki başlıkta din- bilim ilişkisini ele alarak, genel bir çerçeve oluşturmaya çalıştık. Bu başlığımızda ise, Geç Osmanlı düşüncesinde din- bilim çatışması olup olmadığı tartışmalarına geçmeden önce, çalışmamıza katkı sağlayacağını düşündüğümüz bir konu üzerinde durmak istiyoruz. Bilimin değeri ve önemi noktasında, Osmanlı'nın bilim anlayışına değinmek çalışmamızın daha iyi anlaşılmasına fayda sağlayacak ve bir sonraki başlıklarımıza ışık tutacaktır.

Genel kanaat, Osmanlı'nın bilim geleneğinin, İslamiyet'in bilim anlayışını kaynak aldığı yönündedir. Bu sebebe binaen biz de konuyu dağıtmadan, öncelikle İslam'ın bilim geleneğine bakarak, son dönem Osmanlı ve özellikle Tanzimat dönemi sonrası değişen bilim anlayışını değerlendirmeye çalışacağız.

İslam medeniyetinde asırlar boyunca gelişen eğitim ve bilim, tarihsel kökenleri ne olursa olsun nitelik olarak İslamîdirler. Canlı bir organizma olan İslam medeniyeti Çin'den İskenderiye'ye pek çok farklı kaynaktan bilgi devşirmiş ve fakat tüm bu bilgiler İslam'ın bünyesinde hazmedilmiş ve geliştirilmiştir. "Malzeme"nin kaynağı her ne olursa olsun, eğitim ve bilimlerde form daima İslamî olmuş hem İslamî eğitim hem de İslamî ilimler, en ince detayına kadar İslam vahyi ve Kur'an'ın ruhu ile ilişkilendirilmiştir. Geleneksel İslamî görüşe göre Kur'ân bütün bilgilerin temelini içerir; ancak bazılarının iddia ettiği gibi, bir bilim kitabı değildir. İslam'da iki tür ilim mevcuttur: Naklî ilimler, Aklî ilimler.

a) Naklî ilimler:

İslamiyet'in ilk yıllarında ilim olarak yalnız ayet ve sünnet kabul ediliyordu. Zaman geçtikçe içtimai şartların tesiri altında esasını Kur'ân ve sünnet teşkil eden yeni bilgi kolları meydana geldi ki, bütün İslam medeniyeti boyunca bu bilgi kollarına ilim denmiştir. Kur'an ahkâmını anlamak ihtiyacından tefsir, peygamberin sözlerini tespit ve bu konuda yapılan rivayetlerin doğruluk derecesini tayin için hadis ve karşılaşılan içtimai meselelere ve ibadete Kur'ân ve hadisin tatbikinden usul-ü fıkıh, fıkıh, akaid ilimleri doğdu. Bu ilimlerin esas kaynağı yukarıda zikrettiğimiz gibi Kur'an ve

sünnettir. Bu iki ana kaynağa Gazâli yardımcı iki kaynak daha gösteriyor ki, onlar da *İcma* ve *Asar-ı* sahabe'dir.[197]

b) Aklî ilimler:

Mekke'de doğan İslamiyet zamanla gelişip ülkelere yayılınca Müslümanlar bazı eski medeniyetlerle temasa geçtiler. Bu temas onların yeni bilgiler elde etmelerini sağladı. Bu medeniyetler Eski Yunan, İran, Hint, Mısır ve Mezopotamya medeniyetleridir. Yunanlılardan tıp, hendese ve nücum'u; İranlılardan edebiyat, tarih, musikiyi; Hintlilerden tıp, hesap, musikiyi; Babillilerden tılsımat ve sihr'i; Mısırlılardan teşrih ve Kimya'yı aldılar. Bu bilgiler ilkin Arapçaya tercüme yoluyla nakil, sonra da bu sahalarda yüzlerce eser telif ettiler. Müslümanların bu medeniyetlerle teması hicri birinci asırda, Emeviler devrinde başlamıştır.

Eski medeniyetlerle temas neticesinde İslam dünyasına giren bilgiler iki gruba ayrılmaktadır:

Birincisi; felsefe, matematik, astronomi, tıp gibi rasyonel ve tecrübi bilgilerdir. Bu sahada İslam dünyasına en çok tesir icra eden Yunan medeniyetidir. Bu medeniyetten birinci derecede tercüme edilen eserler Aristo ve Batlamyus'un, ikinci derecede Eflatun'un eserleridir. En çok üzerinde durulan düşünür Aristo olmuştur. İkincisi; eski Mezopotamya medeniyetlerinin tesiriyle giren sihir, tılsımat yani gizli bilgilerdir. Her iki bilgi grubunun İslam âlemine girişi aşağı yukarı aynı zamana tesadüf eder. Arapçaya ilk yapılan tercüme Kimya'ya aittir. Halid B. Yezid'in (Ö. 85 H.) emriyle yapılmıştır. Euklides'in kitabı Halife Reşid (hilafeti 180-193 h.) zamanında tercüme edilir. Yunan mantık ve felsefesi halife Memun (hilafeti 188-218 H.) devrinde tercüme edilmeye başlandı. Hicri 125' de sihre ait bir kitap tercüme edildi. İbn Vahşiye de hicri 291'de Babillilerden sihre ait tercümeler yaptı.

Bu şekilde menşeini iki ayrı sahada gördüğümüz İslam ilmi, hicri birinci asırdan itibaren üç nevi ilim telakkisinin tesiri altında kalmıştır.

1-İslamî bir menşei olan dinî bir ilim telakkisi,

2-Daha çok Yunan medeniyetinin tesiri altında rasyonel bir ilim telakkisi,

---

[197] Necati Öner, *Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim Ve Mantık Anlayışı*, Divan Kitap, Ankara 2012, s. 14.

3-Mezopotamya medeniyetlerinin tesiri altında "occulte" bir ilim telakkisi.

Bu üç nevi ilim anlayışı İslam düşünürlerince uzlaştırılmış değildir. İlim tasniflerinde bu telakkiler bir araya toplanmış, eklektik bir ilim anlayışı içinde tasnifler yapılmıştır. Bu tasnifler daha sonra yapılan tasniflerin asıl kaynağını teşkil ettikleri için de önemlidirler. İslam düşünürleri ilim tasnifinde esas itibariyle Aristo'dan etkilenmişleridir. Farabi ve İbn Sina Aristo'nun ilim tasnifini esas olarak almışlar, diğerleri ise bu esasa İslami ilimleri eklemişlerdir.[198]

Bu ilim anlayışı İslamî eğitim kurumlarından biri olan medreselerde varlığını uzun yıllar sürdürmüştür. Medrese, İslam tarihinin ilk devrelerinde resmi bir eğitim kurumu haline gelmiş; X. yüzyıla kadar tam anlamıyla gelişmiş bir okul üniversite sistemi halini almıştır. Kısa sure içerisinde tüm İslam âlemine yayılan bu kurumun, Avrupa'daki yüksek eğitim merkezlerinin oluşumunda da asli bir rol oynadığı, yeni yeni anlaşılmaktadır.

Medreselerin ana faaliyetleri, dini bilimlerin, özellikle şeriat, fıkıh, usûl, vb. öğretimi idi. Şeriatın incelenmesi Kur'an ve tefsirlerinin (ve tevillerinin), Peygamber'in hadislerinin ve Kur'an'la hadise dayanan İslam tarihinin ele alınmasını ihtiva ediyordu. Tabii bu incelemeler, Arapçaya ve onun edebi disiplinlerine ciddi anlamda hâkimiyeti gerektirmekteydi. Ancak Müslüman düşünürlere göre, mantık, matematik, tabiat bilimleri ve felsefe gibi sadece akılla ulaşılabilecek, dini, dilbilimsel ve tarihsel bilimlerle aynı yoldan aktarılamayacak bazı disiplinler de vardır. O nedenle bu ilimler, nakli ilimlere zıt ve fakat onları tamamlayıcı olarak, aklî ilimler diye adlandırılmışlardır. Bilimlerin bu tür bölümlenişine, birkaç yüzyıl öncesine kadar birçoğu hem nakli hem bazı akli ilimlere tedrisinde ver veren medreselerde görmek mümkündür. Ancak şurası bir gerçek ki XIX. yüzyılda Batı eğitim sistemi İslam âlemine girdiği sıralarda, özellikle matematik, tabiat bilimleri ve tıp gibi farklı bilgi alanlarında eski canlılığını koruyan neredeyse hiçbir medrese kalmamıştı.[199]

Dünya bilim tarihinde, farklı medeniyetlerin doğurduğu bilimler arasında, İslamî ilimler yedi yüzyıl kadar yaşayan, en gelişmiş ilimler olarak kayda geçmiştir. Bu

---

[198] Öner, ss.15-16.

[199] Seyyid Hüseyin Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, Sekizinci Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul 2014, ss.123-128.

gelenek Batı bilimini olduğu kadar Hindistan ve Çin'deki bilimi de etkilemiştir. İslamî ilimlerin Batıdaki etkisi onu bambaşka bir dünya görüşü ile kullanan Rönesans ve Bilimsel Devrim'den sonra kaybolmaya başlamıştır. İslam'ın, Batı'da XVII. Yüzyıldan beri uygulanan, tabiattan koparılmış, daima değişen bir bilimi geliştirme yolunda çaba sarf etmemiş olması, burada asıl mesele değildir. İslam'ın, Kur'ani vahiyle gelen İlahî Varlık'ın kokusunu taşıyan ve Allah tarafından çevrelenen bir dünya görüşü içinde, tabiat ilimleri ve matematik gibi ilimleri üreten bir eğitim sistemi ve ilmi gelenek oluşturabilmiş olmasıdır. İslamî ilim bugün, daha üst bir düzlemden koparılmış, sınırlı dünyevi bilgiye yönelmiş ve aşkın olana kör olması sonucu mahvın eşiğine gelmiş bir dünyada, tarihsel anlamda sahip olduğundan çok daha önemli bir çağrıya sahiptir.[200]

Müslüman dünyanın Batı ile karşılaşmasının tarihi çok eskilere dayanır. Bu süreçte her iki medeniyet birbirlerini büyük ölçüde etkilemişlerdir. Müslüman dünya üzerinde Batı etkisinin başlamasından söz ederken aslında Müslüman dünyanın artık Batı medeniyetinin ortaya oyduğu harici meydan okumalara karşı koyabilecek iç gücü ve dinamizmi kaybettiği tarihteki o özel ana gönderme yapıyoruz.

İslam dünyasında Batı etkisinin hem yoğunluk hem genişlik hem de Müslüman halklar üzerindeki bariz yıkıcı etkisi itibariyle, XIX. yüzyılın başlangıcıyla özdeşleştirilmelidir. Bu dönemde, Batı'nın İslam dünyasına meydan okuması askeri, siyasi, ekonomik, sosyal, kültürel ve entelektüel bakımdan olmak üzere her seviyede gerçekleşti. Bununla birlikte, başlangıçta İslam dünyası üzerindeki Batı hâkimiyeti askeri, siyasi ve ekonomikti. Müslümanlar askeri olarak mağlup edilmişler, siyasi açıdan boyun eğmişler ve ekonomik olarak doğrudan ya da dolaylı bir biçimde sömürgeleştirilmişlerdi. Bu hâkimiyet İslam dünyasının siyasi yapısında, yönetim ve yargı mekanizmasında, eğitim sisteminde, orduda ve tüm sosyoekonomik düzeninin çatısında çok kapsamlı değişikliklere yol açtı. Bunu kısa bir süre içinde, bir kısmı daha doğrudan ve diğerlerinden daha yoğun olan çeşitli kanallar vasıtasıyla dinî ve entellektüel darbeler takip etti.[201]

XVIII. yüzyıl, Avrupa'nın birçok teknolojik buluş ve başarının doğum yeri olarak temayüz etmesine şahit oldu. Aynı yüzyılın sonraki dönemlerinde, Avrupa teknolojisi

---

[200] Nasr, s.142.
[201] Osman Bakar, *İslam Bilim Tarihi Ve Felsefesi*, 2. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul 2014, ss.211-212.

iki kanal vasıtasıyla -askeri ve endüstri- Osmanlı toplumuna sızmaya başladı. Bununla birlikte, bu iki sahada takdim edilen yenilikler Müslümanlar arasında Avrupalılara karşı bir aşağılık kompleksini harekete geçirecek kadar geniş çaplı değildi. Bu iki etkenin, Osmanlı İmparatorluğu'nda mevcut bulunan eski askeri organizasyonlar ve İslam ekonomisinin geleneksel yapısı üzerindeki etkileri yine de hatırı sayılır ölçüde ve hayli önemli idi.

Modern Batı bilimi ile birçok dâhili zayıflığın musallat olduğu bir İslam dünyası arasındaki bu tarihi karşılaşma bilime karşı iki farklı tavrın ortaya çıkmasına neden oldu. Birinci tavır, husumet ve reddetme şeklindeyken ikinci tavır, uzlaşma ve tasvip yönündeydi.[202]

Tanzimattan sonraki fikir hayatımızda, eskiye bağlı bir ilim anlayışı devam ederken (bu durum XX. asrın ilk yıllarına kadar sürmüştür), bu cereyanın yanında yeni bir hareketin başladığı görülür. Bu hareket garp kültürünün tesiri altında eskisinden farklı bir ilim anlayışıdır. Eski ilim anlayışının tatbik yeri medreselerdi. Medreseler, tesiri altında bulunduğu ilmi zihniyete uygun olarak en fazla dini bilgilere ver veriyordu. Osmanlı İmparatorluğu’nun ıslah gayesiyle açılan yeni maarif müesseselerinde birinciden farklı bir ilim anlayışının hâkim olduğu göze çarpar. Bu yenilik Avrupa'da gelişen müsbet ilimlere karşı gösterilen alakadır. Bu yolda kurulan ilk kurumlar, birinci bölümde geniş olarak bilgi verdiğimiz kurumlardan olan *Hendesehane* (1734), *Mühendishane-i Bahr-i Hümayun* (1773), *Mühendishane-i Berr-i Hümayun* (1795) dur. Avrupa'da yeni bir ilim anlayışı içinde gelişen müsbet ilimlere karsı ilk kapı bu müesseseler vasıtasıyla açılmıştır.

Tanzimattan sonra eğitim sahasında yapılan ıslahın neticesinde garp tesirlerinin gittikçe arttığı müşahede edilir. Açılan yeni mekteplerde medreselerden farklı bir zihniyet içinde tedrisat yapılıp, müspet ilimlere daha çok önem veriliyordu. İşte öğretim sahasında görülen bu faaliyetler Türkiye’de, garptaki ilmi gelişmelerin tanınmasına yol açtı.

Her ne kadar mekteplerde tatbik edilen öğretimde eskisinden farklı bir ilim anlayışı tesiri görülüyorsa da, bu anlayışı sistemleştiren, onun teorisini yapan özgün bir

---

[202] Bakar, ss.213-214.

esere tesadüf etmiyoruz.[203] Yalnız çöküntüye giden imparatorluğu kurtarmak amacıyla, diğer sahalarda olduğu gibi eğitim alanında da Avrupalılaşma başlamış, eğitim müesseselerinde garp usulü öğretim yapılmaya çalışılmış, Osmanlı bilim geleneği farklı bir kulvara girmeye başlamıştır.

Biraz önce sistemin Avrupalılaşmış olmasına rağmen bir özgünlük yakalayamadığımızı ifade etmiştik. Bunun sebebini daha iyi anlamak için "Osmanlı Aydın Tipi "ne yakından bakmamız yeterli olacaktır.

2.3. OSMANLI AYDIN TİPİ

Buraya kadar verilen bilgiler, tanzimatla birlikte yeni bir sınıfın oluşmaya başladığını ortaya koydu. Özellikle Tanzimat'ın (1839) ilanıyla birlikte müftü, müderris ve kadıların dışında yeni bir ilim adamı tipi doğmuştur. Fakat bu yeni oluşan "*Aydın*" kavramı bize Batı'dan intikal etmiştir. Batı'da "aydın" olarak tanımlanan bu kişi, Osmanlı toplumuna baktığımızda "âlim", "ârif" ya da "münevver" olarak karşılık bulmaktaydı. Hemen ifade etmek gerekir ki, ortaya çıkan bu yeni aydın tipinin bizdeki yansıması, esasında aydın değil aydınlatandır. Zira Batı'nın bilgilerini bir ayna gibi kendi toplumuna yansıtma görevini kendinde görmüştür. Bu noktada Batılı entelektüel sürekli bir öğrenci, Osmanlı münevveri ise müfredat programı ve içeriği Batı'dan aktarılan sürekli bir öğretmen olmuştur.[204] Osmanlı aydın tipini daha iyi tanımak, niteliklerini belirlemek ve ne olup ne olmadığını anlayabilmek için Batı'lı aydın çağdaşlarıyla karşılaştırmak objektif bir yaklaşım olacaktır.

Osmanlı aydınını üreten olgu, Batılılaşma olmuştur. Ancak batı entelektüeli gibi belirli bir sınıfın ürünü olarak ortaya çıkmamıştır. Aksine batılılaşmanın bir yan ürünü olarak ortaya çıkmış, bir yandan batılılaşmayı savunurken bir yandan da bu batılılaşmayı Osmanlı bağlamı içinde muhafazakâr olarak sürdürmeye çalışmıştır.[205]

Batılı entelektüel birey olarak ortaya çıkmış ve temel mücadelesi de bireysel haklar yönünde olmuştur. Osmanlı aydını ise imtiyaz peşinde koşmuş, padişahı asla tartışmamış ve bürokrat olarak kalmıştır. Batı ile Osmanlı merkez iktidarı arasında

---

[203] Öner, s. 85.
[204] Mehmet Ali Kılıçbey, "Osmanlı Aydını", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt I, İletişim Yayınları, 1985, s.56.
[205] Kılıçbey, s.57.

gitgeller yaşamış, ne devletin hamiliğinden ne de Batı'nın gelişmişliğinden vazgeçebilmiştir.[206]

Batı aydını devletin dışında oluşurken, Osmanlı aydını daha önce ifade ettiğimiz gibi, devletin ıslahat projesi kapsamında devlet içinde, devlet eliyle oluşturulmuştur. Batı'nın üstünlüğünü fark eden Osmanlı, Batı'ya öğrenciler göndermiş, devlet adamlarını görevlendirmiş ve batı kurum ve kuruluşları hakkında bilgiler toplatarak, ekonomik, askeri, siyasi ve kültürel gelişmeleri takip etmek istemiştir. Şu durumda Osmanlı aydın tipinin bir temel niteliği de bürokrat ya da devlet görevlisi olmasıdır. Hal böyle olunca Tanzimat'ın getirdiği aydın hangi konumda olursa olsun, kendini devletin meyvesi sayan bir insan tipidir. Sahip oldukları ruh durumu geleneksel kapıkulu anlayışıyla ortak özellikler taşısa da, yeni aydınlar kendi seçmelerine uygun davrandıklarına inanırlar.[207]

Biraz daha açacak olursak, Tanzimat'ın getirdiği aydın, ihtiyaca dayalı tartışmaların yarattığı bir okumuş tipidir. Önemli olan devlete hizmettir ve bütün mesele devletin ihtiyacının ne olduğudur. Bu yüzden Şinasi, akıl ve kanun övgüsüyle yenilik peşindedir; bu yüzden Namık Kemal, siyasi anlamda merkeziyetçi, iktisadi anlamda liberaldir; bu yüzden fıkıh eğitimi görmüş Ali Suavi, laiklik ve faizciliği savunabilir; bu yüzden Said Halim Paşa, İslâmcı olduğu kadar ittihatçıdır; ve bu yüzden iktidarda olanlar müstebit, muhalefet edenler bozguncudur.[208] Tüm bu söylediklerimiz Osmanlı "Aydın"ında Batı "Aydın"ına nisbetle çok değişik özelliklerin olduğunu ortaya çıkarmaktadır.[209] Gelenekle modernite arasında sıkışmış, bir yandan Batı'nın kurumlarını benimseyen, diğer taraftan İslami referansları eksik olmayan, devlet tarafından kurulan yapılarda yetişen, dünyayı ve hayran oldukları Batı'yı devlet sayesinde tanımış olan, sürekli bir hamilik arayan, maddi desteğe ihtiyacının yanı sıra konforuna düşkün olan Osmanlı aydını, Batı'daki aydın tipinin aksine, kökten bir

---

[206] Kılıçbey, s.58.
[207] İsmet Özel, "Tanzimat'ın Getirdiği Aydın", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt I, İletişim Yayınları, 1985, s.63.
[208] Özel, s.65.
[209] Şerif Mardin, "Tanzimat ve Aydınlar", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt I, İletişim Yayınları, 1985, s.54.

devrim yerine aşamalı reformları tercih etmiştir.[210] Tanzimat'ın başarısızlığı da burada gizlidir.

Bütün bu eleştirilere rağmen Osmanlı aydını, XIX. yüzyılda bilimin insan ve toplum hayatının var olan koşullarını değiştirici gücünü fark etmiş ve onu kavramak istemiştir. Pozitivizm, materyalizm hatta komünizm*gibi fikir akımları, Osmanlı aydınına kavramak istediği dünyanın bilimsel yorumunu sunmuş yeni bir uygarlık anlayışı getirmiştir. Böylece ıslahına uğraştığı toplumun çürüyen ve değişmesi gereken yönlerini gözlemlemeye başlamış, dokunulmaz olan konuları ilk defa eleştirmeye başlamıştır.[211]

Osmanlı aydınının soruna yönelik çözüm arayışları, modern düşünce akımlarına da yansımış, materyalizm gibi akımları pratik yönden ele almışlardır. Materyalizmin Osmanlıda daha çok biyolojik ve mekanik karakterli olması bu durumun bir sonucu olmuştur. Osmanlı aydınlarının, bilim-ilahiyat, madde- ruh gibi tartışmalı sorunlara çözüm bulma isteği, Ludwig Büchner ve Ernest Haeckel gibi filozofların düşüncelerini benimseme durumunu doğurmuştur. Benimsenen öğretilerden biri de materyalizm olunca, doğal olarak din-bilim arasındaki tartışma, Osmanlı aydınlarının da gündemini işgal eden sorunlardan biri haline gelmiştir.

2.4. MATERYALİZM VE DİN-BİLİM TARTIŞMALARI

Materyalizmin, var olan her şeyin maddeden ibaret olduğunu, maddeden bağımsız fizik ötesi bir alanın bulunmadığını, bilinç, duygu, düşünce vb. unsurların maddeden kaynaklandığını, olup biten her şeyin sadece maddi sebeplerle açıklanabileceğini, sonuç olarak tabiatüstü bir gücün mevcut olmadığını ileri süren özünde tanrı tanımaz (ateist) doktrinler bütününe verilen ad olduğunu daha önce ifade etmiştik. Özellikle II. Meşrutiyetle birlikte ülkemize girmeye başlayan bilimsel materyalizm ekolünü temsil edip, sistemli ve bilinçli bir şekilde savunanlar; Baha Tevfik başta olmak üzere Ahmet Nebil, Rıza Tevfik, Suphi Ethem, Memduh Süleyman, Abdullah Cevdet ve bunlara

---

[210] Evren Altınkaş, "Osmanlı Modernleşmesinin Özgün Noktası: Aydınlar", *History Studies,* C.3, S.3, 2011, s.46.

*Komünizm Cumhuriyet'ten sonra etkili olmuştur.

[211] Ekrem Işın, "Osmanlı Materyalizmi", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt I, İletişim Yayınları, 1985, s.370.

sonradan katılan Celal Nuri'dir.[212] Memleketin içinde bulunduğu buhranlı dönemi atlatma imkânını ve siyasi, askeri, ekonomik ve fikri problemlerin çözümünü materyalizmde arayan bu Osmanlı aydınları, özellikle Louis Büchner ve Ernest Haeckel'den etkilenmişler, bu düşünürlerin fikirlerini sistemli bir şekilde memlekete aktararak şiddetle savunmuşlar, materyalizmi tek çıkar yol olarak görmüşlerdir. Tabi materyalizmin memlekete girmesi, beraberinde çok ciddi tartışmalara da kapı aralamış, felsefi, edebi ve siyasi alanda farklı tavırların ortaya çıkmasına sebep olmuş, sonuç olarak da iki farklı tavır alış ortaya çıkmıştır:

- Materyalizmi müdafaa edenler
- Materyalizmi reddedenler

Bu iki grup, iki farklı tavır alış, felsefi ve fikri anlamda birbirlerinin iddialarını çürütmek için eserler ve reddiyeler yazmış, alt başlıkta madde-kuvvet, evrenin yaratılışı, ruhun varlığı, Tanrı anlayışı ve evrim gibi konuların bulunduğu, üst başlıkta ise din-bilim ilişkisinin yer aldığı hararetli tartışmalar yaşanmıştır.

İslam dininin bilgiye dayalı bir din olması ve hikmet anlayışı, yabancı kaynaklara yönelmeyi bir tehdit olarak algılamamış, aksine İslamiyet'in kuruluşundan itibaren nereden ve kimden alındığı önemli olmaksızın ilim her daim teşvik edilmiştir. Süreç, buraya kadar normal olarak işlemiş, bu noktadan sonra çeşitli sıkıntılar doğurmaya başlamış ve tartışmaları da beraberinde getirmiştir.

Materyalizm gibi öğretiler esas itibariyle "Allah, din, mucize, vahiy vb." gibi metafizik kavram ve unsurları reddeden, bu gibi inançları kabul görmeyen öğretilerdir. XIX. Yüzyılda gelişme gösteren batı medeniyetinin başında bulunan milletlerin, dinleri ile alakalarını kestikleri görülmüş, akabinde fikren yükselebilmenin ancak dini inancın kalkmasıyla sağlanabileceği fikri zihinlerde yer edinmeye başlamıştır. Ülkemizde de insanlığın ilerlemeye olan kabiliyetinin, dinsizlikle neticeleneceğini iddia edenler varlığını göstermeye başlamış, memleketin Batı seviyesine ulaşması için insanlığın dinden uzaklaşması lüzumunu ortaya atmışlardır.

Peki, böyle bir sonuca nasıl ulaşılabilir. Bu kadar özel bir durumu, genelleme yapmak ne derece doğrudur. Bu iddiayı doğrulayan hiçbir hadiseye insanlığın gelişim

---

[212] Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi*, s.199.

tarihinde rastlanmamıştır. Tam tersine insanlığın fikri ilerleyişi, dine olan meyli ile doğru orantılı olmuştur. Şuan bir savunma ya da değerlendirme telaşına düşerek, çalışmamızın objektifliğine gölge düşürmemek için, önce aydınlarımızın fikir ve görüşlerini ortaya koyarak tartışmaları irdelemek ve sonra da yapılan değerlendirmelerle sonuca ulaşmak yerinde olacaktır.

Materyalizmi sistemli ve bilinçli bir şekilde savunan bilim adamlarımızdan birisi Celal Nuri İleri (1877-1939)'dir. H. 1331'de yayınladığı *Tarih-i İstikbal* adlı eserinin birinci cildinde felsefi konulara ağırlık veren yazar, felsefe, din, bilim, materyalizm vb. gibi konuları işlemiş ve fikirlerini belirtmiştir.[213] Bizde özellikle bu eserinden faydalanarak din ve bilim hakkındaki görüşlerini ortaya koymaya çalışacağız. Bu eserin karşısına ise Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi (1865-1914)'ye ait olan ve Celal Nuri'nin T*arih-i İstikbal* adlı eserine reddiye olarak yazdığı, *Huzûr-ı Akl-ü Fende Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti* adlı eseri ortaya koyarak, yazarların fikirlerini beyan edeceğiz.

Eserinin "*Din ve İstikbal*" başlıklı bölümüne, bir şeyden bahsetmeden önce onun tarif edilmesi gerektiğini söyleyerek söze başlayan Celal Nuri, din için şöyle bir tanım kullanmıştır:

> *"Din muammay-yı nihaîyi bir düstur ile ifade eder ve ekmeliyet, adalet, re'fet, gaye-i amel gibi mefhumları bir remz ile ukûl için kabil-i fehm bir hale koyar. Ve iştiğal ettiği zeminlerde, şayan-ı tavsiye göreceği şeyleri emir, muhtaç-ı nehy addettiklerini men hususunda remz-i ekmeliyet addettiği Zat-ı Bari'ye istinat eder. Hakikat Kelâmullah olacağından onunla mütekellim olur ve icraatını nam-ı ilahi'ye yapar."*[214]

Yukarıdaki tarifin kendisine ait olduğunu ifade eden Celal Nuri, yapmış olduğu tarifin en doğru tarif olduğunu noktasında da gayet iddialı olduğunu söylemekten geri kalmamıştır.

Celal Nuri'nin bu din tarifini tetkik ederek işe başlayan Ahmed Hilmi'ye göre, anlaşılması gayet zor olan bu tarif, "Dinin hiçbir yüce ve özel esasa dayanmayacağını, lazımlı bir yalandan başka bir şey olmayacağını" açık bir suretle gösteriyor. İfadedeki bu gariplik ve müphemliğin, yazarın niyet ve maksadından kaynaklı olduğunu söyleyen

---

[213] Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi*, s.281.
[214] Celal Nuri, *Tarih-i İstikbal, Yeni Osmanlı Matbaası ve Kütüphanesi*, İstanbul 1331, s.62.

Ahmed Hilmi, Celal Nuri'nin bu tarifinde yetkinlik, adalet, esirgeme, ideal gibi kavramları akıl için anlaşılmaz gösterip, dinin onları sembol ile anlaşılır hale koyduğunun altını çiziyor. Celal Nuri burada galiba demek istiyor ki: Din, kısa akıllı avam için anlaşılması mümkün olmayan kavramları "Allah" denilen bir sembol ile anlatır.[215]

"*Felsefe ve İstikbal*" başlıklı yazısında Celal Nuri, Bilim'in de tanımını vermiştir. "*Hakikate vusul için bir tek vasıtamız vardır: Fen. Vusul kabil olmayan hakikatin vücudundan bizi haberdar eden veya bunu bir şekl-i remzîde gösteren vasıta ise dindir.*"[216] Ona göre göre din, bilimin ulaşamadığı fizik ötesi alandaki gerçeklerden bizi haberdar eden ya da sembolik bir tarzda bize gösteren vasıtadır. Bilim ise fizik alanında hakikate ulaşmak için kullanabileceğimiz tek yoldur. İnsan aklının kavrayabileceği hakikatleri bilinenler sahası olarak isimlendiren yazarımız, aklın bilemeyeceği gerçeklerin de bilinemezler sahasını oluşturduğunu söylemiş,[217] böylelikle, din ve bilimin alanını çizmiş, daha sonra da dinin özellikleri belirlemeye başlamıştır. Dinin tekâmüle engel olmaması gerektiğini ifade eden düşünürümüze göre aksi bir durum ortaya çıkarsa din kaldırılmalıdır. Ayrıca din zararlı olmamalı bilakis faydayı ve hayrı temin etmelidir.[218]

Bu noktada da itirazı olduğunu söyleyen Ahmed Hilmi, materyalizmin amacını Celal Nuri'ye hatırlatıyor: "*Dini hakiki bir mevcudiyetten mahrum etmek ve onu insan yaratılarından bir semboller (daha doğrusu cehalet) toplamı görmektir.*"[219] Yani, materyalizm nazarında dinin hayat hakkı yoktur. Hal böyle olunca dinin faydalı ve zorunlu olması gibi bir durum, yazarın çelişkiye düştüğünü kanıtlamaktan başka işe yaramayan bir ifadedir.

Metafizik alana aklın ve fennin gücünün yetmeyeceğini, aklın bilinenler sahasında hükümran olduğunu ve bilinenler sahasında da bilimin haricinde hakikat olmadığını vurgulayan Celal Nuri, her hakikatin İslamiyet'e uygun olduğunu ifade etmektedir. İslamiyet, fen, zekâ ve medeniyet ile birlikte yükselerek payidar olabilecektir. Zaten

---

215 Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *Huzûr-ı Akl ü Fende Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, Çev.: Erdoğan Erbay-Ali Utku, Çizgi Kitabevi, Konya 2012,ss.181-182.
216 Celal Nuri, s. 16.
217 Celal Nuri, s. 113.
218 Celal Nuri, s. 63.
219 Ahmed Hilmi, s.182.

İslamiyet, kıyamete kadar devam etmek üzere düzenlenmiş ve böylelikle lazım olan yenilenme ve tekâmül kabiliyetinin de içinde mevcut olduğunu bir nevi gözlerimizin önüne sermiştir.[220] İşte bu yüzden İslamiyet, ilim ve fen gibi her dakika yeni bir tekâmül eseri ortaya koymalıdır ki, peygamberin bırakmış olduğu miras korunabilsin. Hatta bunu sağlamak için gerekirse fıkıh, akait ve muamelat gibi alanlarda değişikliğe gidilmeli, asrın ihtiyaçlarına göre yeniden düzenlenmelidir.[221]

Celal Nuri'nin çeliştiği noktalardan birisi de tam bu noktada, İslam dinini en mükemmel din olarak niteledikten sonra, bu dinin kendini her daim yenilemesi gerektiğini ileri sürmesidir. Biz de deriz ki mükemmel olan şey zaten belirli bir kemal ve olgunluğa ulaşmış olup, kemal noktasına ulaşan bir şeyin de kendini yenilemesi ve sürekli bir tekâmül ve dönüşüm içerisinde olması pek çelişkili bir durum arz etmektedir. Ahmed Hilmi'nin da itiraz ettiği bu durumu kendisi şöyle izaha kalkmıştır: "Biz yazarın samimiyetine inanıyoruz. Lakin yücelttiği İslamiyet'in "*materyalizm mesleği* "nin yeni bir isminden ibaret olduğuna da inanıyoruz. "*Geleceğin Müslüman oluşu*" da bu manaya göredir."[222]

Din, bilinmeyen varlık sahasıyla ilgili bir ilkeyi kabul etmiş, fakat tam anlamıyla bu sahayı çözüme kavuşturamamıştır. Bilim ise bunun ötesiyle ilgilenmektedir. Ona göre din bilinmeyen hakkında konuşurken bilimle asla çelişmemelidir. Felsefe ve hikmet dinin fizyolojisinden ibaret olduğundan "din de fen de bu itibarla haktır. Eğer din ve fen arasında bir tenakuz görülürse iyice bilinsin ki her ikisi de hududu tecavüz etmiştir."[223] Açıkça din ile bilime sınır çeken düşünürümüze göre, din sadece bilinmeyeni göstermekle, bilim de bilineni açıklamakla meşgul olursa, din ve bilim birbirine rakip olamaz.

> "*Bir şey doğru ise, behemehâl, İslamiyet'e dâhildir. Eğri ise, velev ki hakkında nas varit olsun, münafi-i şeriattır. Böyle bir nassı telakkîde biz muhtîyiz; yani biz o nassı anlamıyoruz veya fena anlıyoruz."*[224] diyerek naslarında şeriata muhalif olabileceğini iddia eden Celal Nuri, daha da ileri giderek dinle bilimin birbirini doğruladığını iddia etmiş ve şu sonuca ulaşmıştır: "*Netice: her ne ki fennen doğru ve müspettir, işte o din-i İslam'dır. Zira Hz. Muhammed'in tebliğ ettiği diyanet-i*

[220] Celal Nuri, ss.120-121.
[221] Celal Nuri, s. 68.
[222] Ahmed Hilmi, s.183.
[223] Celal Nuri, s. 119.
[224] Celal Nuri, s. 107.

hakâik, maddiye ve müsbet haricinde bir şey ihtiva edemez. Etseydi butlanı lazım gelirdi. Bu ise muhaldir.”[225]

Celal Nuri burada bir nevi dini bilimin lehine tevil yoluna girerek, Kur'an'ı Kerim'i bilim kitabına indirgemiş bu tavrından dolayı Ahmed Hilmi'nin müdahalesi de gecikmemiştir:

"*Yazar bir satır önce yazdığını, bir satır sonra unutuyor. Sayfanın birinde ortaya koyduğu bir ilkeyi, diğer bir sayfada çürütüyor ve inkâr ediyor. Yazar, geçen bölümlerde dini tarif etmiş, din ile bilimi ayırmış ve "bilim" sahasına tecavüz etmemesini dine şiddetle tavsiye emreylemiş idi. İşte görülüyor ki şimdi bu fikrinde caymış. Din bilimden ibarettir, bilimin aynıdır diyor! Her ne ki bilimsel açıdan doğru ve müspettir, işte o İslam dinidir" buyuruyor*!"[226]

Eleştiriye devam eden Ahmed Hilmi'ye göre yazar bu bayağı safsataya ispat ve delil olarak Hz. Muhammed'in tebliğ ettiği dinin maddiye ve müsbet haricinde bir şey ihtiva etmediğini, etseydi butlanı lazım geleceğini bunun ise muhal olduğunu söylüyor. Celal Nuri'nin bu açıklamasından Ahmed Hilmi üç sonuç çıkartıyor:

- Yazarın din hakkında henüz bir fikre sahip olmadığı
- Esasen inkâr manasını murad ettiği
- İslam'ın bâtıllığına inandığı[227]

Ahmed Hilmi Dinin konusunun mutlak ve nihai şeyler olduğunu ve bunların da müspet ve akli hakikatlerden farklı olduğunu bu yüzden de bir dinin din adını kaybetmedikçe sahasından çıkmayacağını ve bilim şekline girmeyeceğini ifade ederek Celal Nuri'nin ümidini boşa çıkarmıştır. Şu halde Celal Nuri'nin ilkesi gereği her din batıldır. Ancak birkaç safsata ile değil bir din, herhangi bir fikrin batıllığı ispat edilemez. Celal Nuri'nin ispat ettiği tek şey kendi fikirlerinin cılızlığıdır.

İslam dininin bilimsel bir nitelik taşıdığını ifade eden Celal Nuri, İslam'ın ıslah edilmesiyle problemlerin bilim yardımıyla daha kolay çözülebileceğini savunmuştur: "*İslamiyet bir din-i hakiki ve ciddidir. Açıkçası Diyanet-i Ahmediye yalan üzerine müstenit değildir. Haktır, doğrudur. Saadet-i beşeriyyeye kâfidir*."[228] Mademki İslamiyet hurafe, yalan ve batıl şeyler üzerine kurulu değil, o zaman bilim ve akıl tarafından doğruluğu sabit olan şeyler İslamiyet tarafından kabul edilmiştir.

---

[225] Celal Nuri, s. 107.
[226] Ahmed Hilmi, ss.198-199.
[227] Ahmed Hilmi, ss.199-200.
[228] Celal Nuri, s. 106.

Hristiyanlığın bilimin istilasıyla öldüğünü, oysa İslamiyet'in bilime hizmetle yükseleceğini söyleyen Celal Nuri, materyalizm ile İslamiyet arasındaki farkın düşünüldüğü kadar olmadığını, asıl farkın Hristiyanlık ile materyalizm arasında olduğunu da eklemiştir. Bizim düşüncemiz şudur ki, İslamiyet'te sadece maddi ve müspet şeylerin olduğunu söylemesi, buraya kadar söylemiş olduğu bütün olumlu cümleleri olumsuza çevirmiş, dine karşı olan olumlu bakış açısını da sırf söylemek istediklerini söyleyebilmek için sürdürmüş, artık son sözü söyleme noktasına geldiği zaman, bütün materyalistler gibi dinlerde bulunan manevi öğeleri yok sayarak dini dünyevileştirmiştir. Ernest Haeckel'in *monizm*'i gibi felsefeyi ve dini bilimsel bir inanç sistemi haline sokmaya çalışarak, bilimi yeni din olarak ilan etme çabasına girmiştir.

Tüm bunlara rağmen, din bilim ilişkisini batı ile kıyaslamayı unutmamış ve İslam'ın hakkını bu açıdan teslim etmiştir. "*Şurasını kemal-i iftiharla söyleyebilirim ki Hristiyanlık, fenni mahkûm ederken Müslümanlık terğib ve teşvik ediyordu. Klise Tycho Brahe'yi ateşe atarken, hulefa-i İslâmiyye ulum-i Yunaniyeyi tercüme ettiriyorlardı."* İslam felsefesinin Yunan ve Batı felsefesine yapmış olduğu katkıları dile getiren yazar özetle din- bilim tartışmasının İslam için geçerli olmadığını söyleyerek isabetli bir tesbitte bulunmuş, ancak bu sonuca varırken ele aldığı "İslam bilimsel bir dindir" gibi bir öncülden dolayı maalesef yanlış bir sonuca ulaşmıştır. Delilin butlanından medlulün de butlanı lazım geldiğinden bir yanlış bir doğru götürmüş ve çelişkiye düşmüştür.

İslam'ın bilimsel nitelik taşıdığını, bu yüzden de terakkiye engel olmadığını dile getiren yazar, " Peki bu geri kalmışlığın sebepleri nelerdir?" Sorusuna da cevaplar veriyor. İslamiyet'in ilk yıllarında mevcut olan ilmi faaliyetlerin devam etmediğini, Ortaçağ'ın sonlarına doğru, Müslümanların yeni ilmi cereyanlara yabancı kaldıklarını söyleyen Celal Nuri'ye göre, Müslümanlar ne zaman bilimleri dışladılarsa, işte o zaman İslam dünyasında sükût başlamıştır.

Bu noktada da müdahale eden Ahmed Hilmi, yazarın hakikatleri safsata ile başka bir şekle sokmak istediğini ileri sürüyor. Öne sürümlerinden anlaşılıyor ki İslam'ın ilk yıllarında fikir hürriyeti var iken daha sonra istibdat bunu yok etmiş. Hangi tür istibdat bunu yok etmiş? Fikri galebeden mi? Yoksa (örneğin ehli sünnet mezhebi dediğimiz mezhebi) bir hükümetin zorla herkese kabul ettirmesi? Eğer maksat ikinci şekli ise,

celal Nuri İslam tarihine vakıf olmamış demektir.[229] Yok, birinci şekil ise bize göre, maalesef gene çelişkiye düşmüş demektir. Zira eserin başka bir bölümünde fikri tartışmaları ve fikri ihtilafları İslam'ın evrimci mahiyetinin vazgeçilmez bir niteliği olarak değerlendirdikten sonra, fikri galebenin geriliğe sebep olduğunu söylemesi bariz bir çelişkidir.

Osmanlı'nın çöküş sebebini de dinde arayan Celal Nuri, dini taassubun ve ulema sınıfının devlet üzerindeki baskıları, ulemanın dini yanlış anlaması, ahiret ile dünya işlerini birbirine karıştırması, içtihat kapısının kapandığı inancı, aşırı nakilci yaklaşımlardan dolayı medreselerin gelişememesi gibi sebeplerden dolayı devletin ilerleme gösteremediğini ve dolayısıyla çöküş yaşadığını ifade etmiştir. Yapmış olduğu bu tespitler gayet yerinde fakat eksiktir. Koskoca cihan devletinin çöküşünü sadece dine ve ulemaya bağlamak pek vicdan ehlinin işi değildir. Birinci bölümde detaylı olarak anlattığımız gibi yalnız medreseler ve ulema sınıfında değil, askeri, iktisadi ve yönetimsel anlamda ciddi yozlaşmalar meydana gelmiş, liyakatsiz insanlar iş başına getirilmiş, rüşvet ve çıkar kavgaları almış başını gitmiş, tımar sisteminin bozulmasıyla ekonomi ve vergi sistemi işlemez hale gelmiş, tüm bunlar eğitim alanına da yansımıştır. Çok ayaklı bir saç düşünürsek medrese ve ulemalar bu saçın bir ayağını oluşturmaktaydı. Celal Nuri'nin bu bakış açısının altında belki de o zamanlar mevcut olan ulema- üdeba savaşının haklı olarak tarafgirliği tutumu da mevcut olabilir. Ancak dediğimiz gibi yapmış olduğu tespitler doğrudur. Sadece görmek isteği kadarını görmüş, asıl amacı olan dinde ıslah ve reform hareketi için geçerli bir neden, herkesin kabul edeceği bir suçlu ortaya çıkarmıştır.

İslam'ın evrimci bir mahiyet taşıdığını ifade eden Celal Nuri, bilimsel ilerlemelerin yeni yorumların başlangıcı olabileceğini ifade etmiş, içtihat, icma-ı ümmet, hilafet, kıyas gibi unsurlarla, ihtilafın rahmet olarak kabul edilmesini[230] delil göstererek İslam'ın yenilik ve değişime açık olduğunu anlatmaya çalışmıştır. Kastettiği reformun Protestanlığın Hristiyanlıkta yaptığı değişiklik ve ayrılıklar olmadığını da ekleyen Celal Nuri, asıl amacının Peygamberin esaslarına dönerek İslamiyet'in yenilikçi ruhunu canlandırmak olduğunu ifade etmiştir.[231] Özetleyecek olursak, muhafazakârlığı

---

[229] Ahmed Hilmi, s.187.
[230] Celal Nuri, s. 72.
[231] Celal Nuri, s. 69.

ve geleneksel inançları bir kenara bırakarak, modern dönemin ihtiyaçları ve bilimsel faaliyetler göz önüne alınarak İslamda bir yenilik ve reform hareketi başlatmak isteyen Celal Nuri, ortaya çıkacak olan bir din bilim uyuşmazlığında bilimsel faaliyetlere öncelik tanıyarak dini bilim lehine tevil etme yoluna gidilebileceğini ve bu sayede batı medeniyeti seviyesine yükselebileceğimizi savunmuştur. Celal Nuri dini, bilimin önünde kesin bir engel olarak görmediğini ifade etse de, yapılan ıslah çalışmalarıyla din ile bilimin aynı düzlemde beraber yükselebileceğini söylemesi ve dinin bilime dayanmadığı sürece geri kalmaya mahkûm olduğunu ifade etmesi bilimin tarafgirliğini yaptığı açıkça ortaya çıkmaktadır. Şartlı cümleler kurarak dinin bilime ihtiyacı olduğunu ifade ederek *bilimsel nitelikli bir din* oluşturma gayreti içinde olduğu söylenebilir.

Görüldüğü üzere Celal Nuri, dini bilim karşısında bir engel olarak görmesine rağmen dine tamamıyla karşı olmayıp, reformlaşmaya gidilmesi ve İslam'ın günümüz ihtiyaçlarına göre yeniden düzenlenmesi ve tevil edilmesi taraftarıdır. Fakat bu düşüncede olan sadece kendisi değildir. Materyalizmi, savunan bir diğer düşünürümüz olan Doktor Abdullah Cevdet (1869-1932)'te kendisiyle aynı görüşleri paylaşmaktadır.

Din hakkındaki görüşleri çelişki taşıyan Dr. Abdullah Cevdet, kimi zaman dine karşı inkârcı ve materyalist bir tutumla yaklaşırken, kimi zaman da dine değil, din içindeki taassuba karşı olduğunu belirterek, bir nevi reformist bir görüntü çizmektedir. Tabi bu fikri dalgalanmalar dönemin siyasi ve kültürel şartlarından kaynaklıdır.

Cemaleddin Afgani (1838-1897)'nin öğrencisi olan Muhammed Abduh (1849-1905) 'dan etkilendiği gözlemlenen Dr. Abdullah Cevdet'e göre İslam'ın ihtiyacı olan şey reform' dur. "*Araplar bir Luther'den başka hiçbir şeye muhtaç değillerdir*"[232] diyerek, Luther gibi bir reformistin gerekli olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre, dinin yerine akıl ve bilimin ikame edilmesi gerekmektedir. Fakat bu, dinin asırlardır faydalı ve etkili işler meydana getirmediği anlamına da gelmemelidir. Sadece insanlığa mutluluk verebilecek şey akıl, ilim ve hürriyettir.[233]

---

[232] Dozy Reinhardt, *Tarih-i İslamiyet*, Çev. Dr. Abdullah Cevdet, İçtihad Matbaası, Mısır 1908, s.721.
[233] İsmail Çebi, *Dr. Abdullah Cevdet'in Düşüncesinde Madde Anlayışı*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2010, s.85.

Abdullah Cevdet, çoğu zaman yazılarında batılı düşünürlerin fikirlerine yer vermek suretiyle kendi fikrini de bir nevi ilan etmiş oluyordu. Bu yazısında da kendi fikrini Rahip Jan Mesler'in ağzından duyuruyor: Din hür düşünceye engeldir.[234] Din tam bir hayaldir. İlahiyat zanlar, zanlar vehimler ve tenakuzlarla dokunmuş bir kumaş ya da tabii sebepler hakkında tam bir cehalettir. Bu cehalet sistem halinde teessüs etmiştir.[235] İnsanları asıl bedbaht eden şeyin bu sistemin sahibinin kendisi ve sıfatları olduğunu sözlerine ekleyen Abdullah Cevdet, yazısının sonunda da şunları kaydetmektedir: "*Hâlbuki insaniyete salah ve saadet vermeye yegâne salih olan akıl, ilim ve hürriyettir. Ancak batıl fikirlerinde tahlis edilmek sayesindedir ki insanlar seyyiât-ı ahlâkiyelerinden ve dertlerinde kurtulabilirler*".[236]

Abdullah Cevdet, bütün bu düşüncelerine rağmen, dinin halk nezdindeki fayda ve değerinin de farkındadır. Bu nedenle İslam dininin toplumsal içeriğinden faydalanmak gerektiğinin üzerinde durmuş, Gustave Le Bon'un "*cumhur ruhu*" kavramından etkilendiğini saklamamıştır. Dini bir araç olarak kullanmak isteyen Abdullah Cevdet, bu sayede dinin Osmanlı devleti üzerindeki olumsuz etkisinin de kaldırılabileceğine inanıyordu. İslam'ı araç olarak kullanma noktasında ayet ve hadisleri kullanmaktan geri kalmayan Abdullah Cevdet'e göre, Osmanlı devletinin geri kalmasında dinin önemli bir rolü vardı. Bu olumsuz etki tedrici bir şekilde ortadan kaldırılmalıdır. Yani dinde reforma gidilmeli, Müslüman damarlara yeni bir kan nakletmeli ve İslam'ın terakkiperver prensiplerinden faydalanmalıdır. İslam'ın salt dinsel kısmıyla toplumsal kısmını ayırarak Müslümanların dikkatini ikinci kısma çekmek istemiş, sosyal değişimin vazgeçilmez bir gücü olarak dinin pratik kısmından faydalanma yolunu tercih etmiştir. Yukarıda da söylediğimiz gibi Müslümanların bu noktada Luther gibi bir reformiste ihtiyacı olduğunu ifade eden Abdullah Cevdet, bu reform hareketine öncülük yapacak ismi de belirlemiştir: Şeyh Muhammed Abduh.[237]

Görüldüğü gibi Abdullah Cevdet, dini, gelişmenin ve değişmenin önünde bir engel olarak görmekle beraber İslam'a tam bir tavır almamış ya da alamamıştır. Dini, toplumsal değişimin en büyük tetikleyicisi olarak görmüş, bu bağlamda dinde

---

[234] Abdullah Cevdet, "Kalbin Gözü", *İçtihad*, S.148, 1922, s.3090
[235] Abdullah Cevdet, "Rahip Jan Mesler", *İçtihad*, S.127, (30 Kanun-i Sani 330), s.471.
[236] Abdullah Cevdet, "Rahip Jan Mesler", s.471.
[237] Dozy Reinhardt, *Tarih-i İslamiyet*, s.721.

reformlaşmaya gidilmesi gerektiğini fakat bunun cumhur yani halk değil, bir elit zümre tarafından yapılması gerektiğini savunmuştur. İslam'ın Osmanlı toplumu üzerinde oynadığı bu olumsuz rol, ancak dinde reformlaşmaya gidilerek, eski inançların kaldırılıp yerine aklın ön planda olduğu fikirlerin yerleştirilmesiyle kaldırılabilirdi.

Din ile felsefe ve bilimi barıştırarak ortaya sentez bir oluşum çıkartmayı hedefleyen düşünürlerimizden birisi de materyalizmden etkilenen Ahmet Mithat Efendi'dir. Çıkartmış olduğu "*Dağarcık*" adlı dergide yazdığı yazılarında din aleyhtarlığı yaptığından dolayı dergisi kapatılmış ve sürgüne gönderilmiştir. Ancak sürgünden sonra kaleme aldığı "*Ben Neyim? Hikmet-i Mâddiyyeye Müdâfaa*" adlı eserinde materyalizme karşı sert bir tavır almış, bu tavrını da sert bir üslupla ifade etmiştir. İki farklı dönem ve iki farklı fikir dünyası gibi görünse de, Ahmet Mithat hiçbir zaman İslam'dan kopmamıştır. Sadece yazılarında İslami motiflere daha az yer vermiş, bunun yerine daha çok Batılı yazarların fikirlerini tercih etmiş, bu fikirler ve İslamla eklektik bir yapı oluşturmaya uğraşmıştır: "*Şu kadar vâr ki, biz İslamiyet'i fünûna tatbik etmez ve felsefesini ortaya çıkarmaz isek şimdiki derecemizden daha ziyade terakkiye muvaffak olamayız. Mesnedât-ı tabî'ate ve fenne tatbik edildikçe yâlnız nakliyâtla akliyâta galebe mümkün olabilir mi? O halde kim kimi nasıl tekfir edebilir?"*[238]

Ahmet Mithad' a göre din ve bilim ikisi de hakîkatı aramaktadır. Aralarındaki tek fark yöntem farklılığıdır. Nasıl ki din, hakikati ararken birçok mezhebe ayrıldıysa, felsefe de o kadar mesleğe ayrılmıştır:

> *"Demek oluyor ki din hususunda 'asıl matlub (hakikat) imiş. Nasıl ki felsefe dahi matlub-ı asli olarak her 'babda hakîkatı arar durur.*
>
> *İmdi matlub bir hakikatten 'ibaret olduğu halde ezmane-ı mütekadimeden şimdiye kadar din kaç mezheb ta'yîn etmiş ise felsefe dahi her hususta aradığı hakikat için o kadar meslek-i irâ 'e etmiştir ki bunlar hep felâsifenin yine yukarıda ta'yin olunan 'uüm ve fünûn münazaralarından baktıkları halde muhâkemat-ı lazımeyi her biri ayrı ayrı icra etmiş olmasından ileri gelir."*[239]

Ahmet Mithad'ın eserleri incelendiğinde fikri bir karışıklık görülmekle birlikte esasen Mehmet Akgün'ün tespitiyle bu da materyalizmi sistemli bir şekilde

---

238 Ahmet Mithad Efendi, "Kim Kimi Nasıl Tekfir Edebilir?", *Dağarcık*, S.7, T.y. , s.222
239 Ahmet Mithad Efendi, "Felsefe ve Felâsife", *Dağarcık*, S.3, T.y. , s.83

savunmadığının kanıtıdır.[240] Bundan dolayı faaliyetleri metodlu bir çalışmadan öte, batılı düşünürlerin fikirlerini yüzeysel olarak sunmaktan ibarettir.

Açıktan bir din aleyhtarlığı yaptığı görülmeyen Ahmet Mithad, tıpkı Abdullah Cevdet gibi reformlaşmaya gidilmesi gerekliliği görüşünü dile getirmekte, tek başına dinin ilerlemeye vakıf olamayacağı, naklin yanında aklın da bulunması gerektiği ve eklektik bir yapı oluşturarak gerekli ilerlemenin sağlanabileceği görüşündedir.

Daha önce söylediğimiz gibi Osmanlı düşünürleri materyalizm noktasında Büchner ve Haeckel'dan etkilenmişler, onların eserleri çerçevesinde materyalizm tartışmalarına katılmışlardır. Bir grup, bu düşünürlerin fikirlerini savunarak yaymaya çalışmış, karşı grup ise reddiyelerle bu fikirleri eleştiriye tabi tutmuşlar, özellikle materyalizmin din konusundaki tutumunu şiddetle eleştirerek İslam dinini savunmaya çalışmışlardır. Zira materyalizm özü itibariyle dini reddetse de Osmanlıya yansıması o kadar net çizgilerle olmamış, Osmanlı düşünürleri dini reddetmek yerine genel itibariyle bu haliyle bilimin önünde engel olarak nitelemişler, dinin yapısında değişiklik ve reforma gidilerek bilim sahasına uygunluk kazandırmaya çalışmışlardır. Din bilim arasında çatışma olduğu, dinin bilimin önünde engel olduğu ve gerçek bilginin bilimler sayesinde elde edileceği gibi fikirler Büchner ve Haeckel'in eserlerinde temel tezler iken; Osmanlı düşünürlerinde daha ağırlıklı olarak dinin bilim lehine tevili yoluyla çatışmanın ve geriliğin önüne geçileceği olmuştur.

> *"Bilimler sayesinde laf felsefesinden kurtularak olgu ve gerçeklik felsefesine girdik".*[241]
>
> *"Bilimle din iki farklı sahalardır ki, bilim daima dinin sınırına tecavüz ve onun arazisini istila etmeye çalışır. Bundan yüz sene önce pek geniş araziye sahip bulunan din sahası, bugün son derece daralmış ve bir müddet sonra müthiş bir hasmı olan bilime taç ve tahtını terk etmek üzere bulunmuştur."*[242]
>
> *"Bilgimizin sınırına gelince Virchow'nun ve Wieland'ın dediği gibi bu sınır olsa olsa cehalet olabilir, bildiğimiz şeyler ancak bilmeye muktedir olduğumuz şeylerdir."*[243]
>
> *"Bugün dinin yerine bilim, itikadın yerini gerçeklik, cinlerin, hayallerin yerini değişme kabul etmeyen şeylerin silsilesi, yapay ve riyakâr bir ahlakın yerini de tabii bilimlere dayaklı gerçek ahlak alıyor."*[244]

---

[240] Akgün, s.194
[241] Büchner, s.678.
[242] Büchner, s.437.
[243] Büchner, s.681.

Büchner'in *Madde ve Kuvvet* adlı eserinden seçtiğimiz bu alıntılar, söylediklerimizin gerçeklik değerini ortaya koymaktadır. Peki, materyalizmi reddeden düşünürlerimiz bu iddialar karşısında neler söylediler, ne cevaplar verdiler?

Harputizâde Hacı Mustafa Efendi, *Madde ve Kuvvet'*e reddiye olarak yazdığı *Ret ve İspat* adlı eserinde materyalistlerin fenlerle dinlerin arasını birleştirmenin imkânsız olduğu iddiasına şu cevabı veriyor:

> "*Esasen fenlerle dinlerin her ikisinin de ortaya koyucusu ve kurucusu bir olup hakikatte birbirlerine aykırı ve karşı değil, aksine hizmetçi ve faydalı olmaları lazım gelir.*
>
> *Bu esastan dolayı hak dinlere bakılırsa görülür ki, herhangi bir şeyin mahiyetinin sorgulanması ve hakikatinin keşfedilmesi hususunda şeriat, vukuf erbabına ve uzmanlık sahiplerine, yani haber ehline ve ilmin malumatlarına müracaat olunması gerektiğini tavsiye eder."*[245]
>
> *"…biz güçlü delillere dayanan malumatımıza aykırı olmadıkça fen erbabının incelemelerini ve keşiflerini kabulde bir mahzur görmeyiz. Yalnız fen erbabının da adalet, insaf, vicdan, akıl, hikmet dairesinde hareket etmesi büyük şarttır."*

Fenle din arasında hiçbir çelişki ve uyuşmazlığın olmadığını, üstelik birbirlerini teyit ettiklerini ifade eden Hacı Mustafa Efendiye göre, ortaya çıkan çelişki ve hataların fende değil, fen erbabının içtihatlarından kaynaklandığını izah etmiştir.

Öteden beri "Din ilerlemeye engeldir" cümlesinin söylenildiğini, bu münasebetle bu bahsinde sorgulanması ve bu yanlış fikrin geçersizliği hususunda bir eser yazmanın gerekli olduğu tespitinde bulunan Hacı Mustafa Efendiye göre, çözümlenmesi gereken önemli meselelerin arasında, İslam dininin medeni ilerlemelere engel değil, hizmetkârı olduğu meselesi aciliyetle yer almaktadır. Ona göre materyalistler, dinlere ve dinler erbabına azgınlıklarıyla husumet duymaktadırlar.[246] Bunun sebebini de Ortaçağ'da Kilise'nin baskıcı tavrını genele yayarak, İslam içinde genelleştirmeleri olarak gören Hacı Mustafa Efendi, Batı'nın, Orta Çağ'dan İslam sayesinde çıktıklarını unutarak bu hastalıklı fikri yaymaya çalışmasını esefle karşılamaktadır.[247]

İslam dininin terakkiye engel olmadığını kanıtlamak için insanların vazifelerini temele alan Hacı Mustafa Efendi, insanların temel ve ikincil vazifeler adıyla iki tür

---

[244] Büchner, s.674.
[245] Harputîzâde Hacı Mustafa Efendi, *Red ve İsbât,* S. nşr: İbrahim Hakkı Kaynak-Ali Utku, Çizgi Kitabevi, Konya 2014, s.255.
[246] Harputîzâde Hacı Mustafa Efendi, s.321.
[247] Harputîzâde Hacı Mustafa Efendi, s.324.

vazifelerinin olduğunu belirtmiş ve temel vazifeleri üç kısıma, ikincil vazifeleri de on kısıma ayırmıştır.

Üç kısıma ayırdığı temel vazifelerin üçüncüsü, var olan şeylere karşı olan vazifelerdir. Bu vazife, bütün insan menfaatlerini temin edebilecek ve üç geçim yolundan olan ziraat, sanatlar ve toprak mahsullerine dair her türlü bilgiye malik olmaktır.[248] Saadeti temin etmek için gerekli tedbirleri almak ve bu üç yoldan makul ve meşru ölçülerde istifade etmek için tabii olarak fen, bilim ve teknolojiden yararlanılması gerekmektedir. Zaten İslam dini hem dünya hem de ahiret mutluluğunu temin etmektir. Böyle olunca İslam'ın bilim önünde engel teşkil etmesi şöyle dursun bu dünya mutluluğu için önde ilim her daim teşvik edilmiştir.

On kısıma ayırdığı ikincil vazifelerin onuncusunu ilim ve marifet olarak belirleyen Hacı Mustafa Efendi, bu iki sıfatın insanın diğer canlılardan ayıran üstün bir sıfat olduğunu, insani yetkinliklerin kökeni olduğunu belirtmiştir. Bu yüzden hem dünyevi hem de dinî konularda vukuf kazanmak ve bilgi edinmek mecburiyetindedirler.[249]

İnsanların mutluluk istediklerini, mutluluğa da ancak ilim ve marifetle ulaşılabileceğini, böylelikle İslam'ın terakkiye engel olmadığını temellendirmeye çalışan düşünürümüz, Ortaçağ'daki menfaatperest din adamlarının ilim ve marifeti yasaklamasının din namına değerlendirilmesinin yanlış olduğunu vurgulamıştır.

Bütün bu açıklamalara rağmen Tanzimat'tan Cumhuriyet'e geçiş döneminde, Osmanlı toplumunda mevcut olan gerilemenin sebebini millet olarak bilimsiz, fensiz ve mesleksiz olmamıza bağlayan ve bunu dini engel görenler olduğu gibi[250] gerilmenin sebebini dine uymak değil dine uymamak olarak gören düşünürlerimiz de mevcuttur.

Dinin tanımını vererek işe başlayan Said Halim Paşa(1864-1921)'ya göre Müslümanlar dinlerinden layıkıyla yararlanamadı. Din, yeni ihtiyaçlar için tefsir edilmedi. Batı'ya olan nefretimiz teknolojik gelişmeleri engelledi.[251] Bu durumu çok iyi

[248] Harputîzâde Hacı Mustafa Efendi, s.329.
[249] Harputîzâde Hacı Mustafa Efendi, s.340.
[250] Subhi Edhem, *Hayât ve Mevt*, S. nşr: Remzi Demir-Tuba Uymaz-Ali Utku, Çizgi Kitabevi, Konya 2014, s.58.
[251] Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, Hazırlayan: M. Ertuğrul Düzdağ, İz Yayıncılık, İstanbul 2015, ss.162-164.

kullanan Batılılar, meseleyi din meselesi olarak lanse ederek, Müslümanların Batı'ya olan nefretini taassubun sonucuymuş gibi göstermeye çalıştılar.

Âlimler ve aydınların, Batı'daki fikri ve teknolojik gelişmeleri takip edemediklerini ve asıl suçlu onlar iken, suç İslam'a yıkıldığını savunan Said Halim Paşa'ya göre, Batı kör bir şekilde taklit edilmiş, başka milletlerin kanun, nizam ve anayasalarıyla gelişmeye nail olabileceğimiz düşüncesi hâkim olmuştur. Bu uğursuz inanç ise kendimizin ıslaha olan güvenimizi kaybetmemize sebep olmuştur.[252]

Takip edilmesi gereken yolu, alınan medeniyetin millileştirilerek muhitimize ısındırılması olarak belirleyen Said Halim Paşa, gerekli şeyleri Batı'dan almak ve kendimize tatbik etmeyi önermiştir. Hâlbuki bu yapılmamış, dinsizlik denilen şeyin sapkınlık olduğu unutularak, fikri üstünlük alameti olarak sayılmıştır. Bunun yanında din terakkiye engel olarak görülürken, tabiat ilimlerinde ekonomi ve imkânsızlıklar yüzünden geri kaldığımız unutulmuş ve fatura dine çıkartılmıştır.[253] Oysa gerilmenin sebebi tek olmaz ve bu sebepleri tespit etmek de kolay bir şey değildir.[254]

[252] Said Halim Paşa, s.60.
[253] Said Halim Paşa, s.233.
[254] Said Halim Paşa, s.150.

SONUÇ

Çalışmamızın sonunda gördük ki, II. Meşrutiyetle birlikte Osmanlı'da fikri açıdan özgür bir ortam sağlandığı inkâr edilemeyecek bir gerçektir. Zaten bu sayede pozitivizm ve materyalizm gibi İslam dinine ve toplumlarına zıt görüşler cemiyette yer edinmiş ve hararetli tartışmaların odak noktası haline gelmiştir. Ancak bu özgür ortam bile İslam dininin tartışma konusu yapılmasına müsaade etmemiş, din-bilim tartışmalarında açıktan dini suçlayanların, din aleyhtarlığı yapanların sayısı iki elin parmaklarını geçmemiştir. Bu cümleden din-bilim tartışmalarının yapılmadığı ya da toplumdaki taassubun buna engel olduğu anlamı çıkarılmamalıdır. Zaten sayıları az da olsa suçu dine yıkanların varlığı, herhangi bir baskının olmadığının kanıtıdır.

Tanzimat'tan Cumhuriyet'e din-bilim ilişkisini incelemeyi amaçlayan bu çalışmada gördük ki, din-bilim tartışmasından çok, Ulemâ-Udebâ tartışması yaşanmıştır. Geri kalmışlığın sebeplerinden görülen eğitim alanında, eldekilerin ıslahı yerine yeni kurumların oluşturulması yoluna gidilmesi, medreselerin ve medrese hocalarının atıl bir halde bırakılmasıyla sonuçlanınca, medresenin siyasi ve ekonomik gücü elinden gitmiş oldu. Bu boşluğu dolduran ve yenilik hareketlerini yönlendiren de haliyle kalemiye sınıfıydı. Hal böyle olunca iki sınıf arasında otorite mücadelesi kaçınılmaz hale geldi. Medrese ve kalemiye (devlet memurları sınıfı) arasında yaşanan otorite kavgası bir noktada din-bilim savaşına dönüşmüş, bilimin galip gelmesi kalemiye sınıfını, dinin galip gelmesi de ulema sınıfını otorite haline getireceğinden, din-bilim tartışması amaç değil, daha çok araç halini almıştır.

Bu iktidar mücadelesi sürerken tartışılmaz bir gerçeklik var ki o da, Osmanlı'nın her anlamda Batı'nın gerisinde kalmasıydı. İşte Udebâ sınıfı bu geriliğin Batı'nın teknoloji ve fenninin alınarak, hatta bütün kurumların onlara benzer bir halde yeniden kurularak atlatılacağı kanısındaydı. Ancak bunu yaparken Batı'nın kültürel, sosyal ve dini yapısını elemeye tabi tutmadan memleketimize sokmuş, Osmanlı'nın elinde var olan kurumların ıslahı yerine, Batı mahsulü modern kurumlar oluşturmaya çalışmışlardır. Herhangi bir elemeye tabi tutmadan olduğu gibi Batı medeniyetini (din ve kültür anlayışı da dâhil) örnek alınca, Batıda oluşan dinin terakkiye engel olduğu algısı da memleketimize taşınmıştır. Abdullah Cevdet, Celal Nuri, Baha Tevfik gibi materyalizmden etkilenen düşünürlerimiz, İslam'da ruhani bir sınıf olmadığı halde,

Hristiyanlığa ait olan bu düşünceyi İslam için de geçerli bir hale sokmaya çalıştılar. İslami değerlerden uzaklaşmış, sadece sosyal gerçeklik olarak dinin değişim gücünden faydalanmak istemişler, dini tamamen inkâr etmemişler belki de dönemin siyasi yapısından dolayı edememişlerdir.

Dinsiz bir maneviyat, maneviyatsız bir din oluşturmak istedikleri görülen bu düşünürlerimiz, bir nevi Haeckel'in *monizm* mesleği gibi bilimsel nitelikli bir din oluşturmaya gayret etmişler, hocaları Büchner ve Haeckel'in yolunu takip etmişlerdir. Burada şunu hemen ifade etmek isteriz ki, yukarıda dini açıkça reddetmediklerini söylediğimiz bu düşünürlerimiz, zaten bilimsel nitelikli bir din kurma amaçlarında başarıya ulaşabilselerdi, İslam Dinini zaten yok saymış olacaklardı. İslam'ı tamamen reddetmek yerine, sosyal bir etki olarak değişim gücünden faydalanmak istedikleri açıkça görülmüştür.

Yine gördük ki, bu düşünürlerimiz, dinsizliğe varan dinde reform önerileriyle Müslümanların inançlarında şüphe ve tereddüt oluşturmayı başarmışlardır. Ancak dinde reformlaşma önerilerinin sadece kendilerine ait bir düşünce olmadığı da görülmüş, ulema sınıfı da günümüz ihtiyaçlarına göre dinin yeniden yorumlanması gerekliliği üzerinde durduğu ortaya konulmuştur. Batı'nın kör taklitçiliği, yerine fen ve teknolojilerinin alınarak İslamileştirilmesi üzerinde duran ulema sınıfı, taassubun olmadığının kanıtı olarak bize yeterli olacaktır.

Yine çalışmada İslam'ın bilimi teşvik ettiği ve terakkiye engel olmadığını da ortaya koyduk. İnsanın dünya ve ahiret mutluluğu için ilim ve marifet ön plandadır. Zaten İslam bilenlerle bilmeyenlerin bir olmayacağını açıkça vurgulayan bir hikmet dinidir. Ayrıca bir toplumun geri kalma sebeplerini bulmak kolay değildir. Bir de bunu tek sebebe indirgemek hiç uygun değildir. Hele hele ekonomik, askeri, kültürel ve siyasal anlamda bunalım içinde olan bir devletin geri kalış sebebinin dine indirgenmesi tamamen hata olacaktır. Bu durum böyle bir hatalı davranışa düşen düşünürlerimizin olaya ideolojik yaklaştıklarının da bir kanıtıdır aslında.

Özetlemek gerekirse, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e geçiş sürecinde materyalizm memleketimizde etkili olmuş, din bilim tartışmalarını gündeme taşımıştır. Ancak bunun arka planında Ulemâ-Udebâ sınıfının otorite kavgası yatmakta olup, dinin terakkiye engel olduğu gibi bir hâkim görüş oluşmamıştır. Her iki taraf da dinde reformlaşmaya

gidilmesi gereğini dikkate almıştır. Ulemâ günümüz ihtiyaçlarına ve toplum hassasiyetlerine göre dinin yeniden tefsir edilmesi gerektiğini, Batı'dan sadece teknoloji ve fennin alınması gerektiğini, bunun da yapılırken batılı unsurların temizlenip İslamileştirilerek alınması gerektiği üzerinde durmuş; Udebâ ise dinin bilim lehine yeniden tevil edilmesi üzerinde durarak bilimsel bir din oluşturmaya gayret etmişlerdir.

Asıl kavga, ideolojik zihinlerin hayal ürünü olan din-bilim tartışması üzerine olmamış, Ulemâ-Udebâ arasındaki otorite mücadelesi üzerine olmuştur.

KAYNAKÇA

Adıvar, Abdülhak Adnan, *Tarih Boyunca İlim ve Din I-II*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2012.

Akgün, Mehmet, "Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye ve Mecmua-i Fünun'un Felsefi Açıdan Taşıdığı Önem", *Felsefe Dünyası,* S.15, Ankara Bahar 1995,52-72.

_________________, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi*, Elis yayınları, İkinci Baskı, Ankara 2005.

Akünal, Dündar, "İlk Türk Dergisi: Mecmua-i Fünun", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt I, İletişim yayınları, İstanbul 1985,117-125.

Akyüz, Kenan, *Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri 1860-1923*, İnkilâp Kitabevi, İstanbul 1995.

Akyüz, Yahya, *Türk Eğitim Tarihi (Başlangıçtan 1993'e)*, Kültür Koleji Yayınları, Beşinci baskı, İstanbul 1994.

Altınkaş, Evren, "Osmanlı Modernleşmesinin Özgün Noktası: Aydınlar", *History Studies,* C.3, S.3, 2011, ss.37-46.

Atuf, Nafi, *Türkiye Maarif Tarihi*, Milliyet Matbaası, Ankara 1930.

Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, İzmir 2012.

Başaran, Filiz, *Bahâ Tevfik'in Mecmuacılığı*, Niğde Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yüksek Lisans Tezi), Niğde 2010.

Berkes, Niyazi, Türkiye'de Çağdaşlaşma, 20. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2014.

Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefe Doktirinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Nobel Yayınları, Geliştirilmiş On birinci Baskı, Ankara 2013.

_________________, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, Nobel Yayınları, Beşinci Baskı, Ankara 2008.

Budak, Ali, *Batılılaşma ve Türk Edebiyatı Lale Devrinden Tanzimat'a Yenileşme*, Bilge Kültür Sanat Yayın Dağıtım, İstanbul 2008.

Büchner, Louis, *Madde ve Kuvvet*, Çev. Baha Tevfik-Ahmed Nebil, s. nşr: Kemal Kahramanoğlu-Ali Utku, Çizgi Kitabevi, Konya 2012.

Cevdet, Abdullah, "Kalbin Gözü", *İçtihad*, S.148, 1922.

_________________, "Rahip Jan Mesler", *İçtihad*, S.127, (30 Kanun-i Sani 330).

Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma yayınları, 8. Baskı, İstanbul 2013.

_________________, *Felsefe Tarihi Thales'ten Baudrillard'a*, Say Yayınları, Üçüncü Baskı, İstanbul 2011.

Çebi, İsmail, *Dr. Abdullah Cevdet'in Düşüncesinde Madde Anlayışı*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2010.

Danışman, Zuhuri, *Koçi Bey Risalesi*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1985.

Edhem Subhi, *Hayât ve Mevt*, S. nşr: Remzi Demir-Tuba Uymaz-Ali Utku, Çizgi Kitabevi, Konya 2014.

el-Gazâli, İmam, *Hakikate Giden Yol (el-Münkiz Mine'd-Dalâl)*, Çev. Ali Kaya, Semerkand Yayınları, Onuncu Baskı, İstanbul 2013.

"Emile Zola", *Servet-i Fünûn*, C.I, S.6, Âlem Matbaası, İstanbul 1308.

Enginün, İnci, *Yeni Türk Edebiyatı Tanzimat'tan Cumhuriyet'e (1839-1923)*, 7. Baskı, Dergâh Yayınları, İstanbul 2013.

Erdem, Hüsameddin, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Hü-Er Yayınları, Dördüncü Baskı, Konya 2000.

Ergin, Osman, *Türkiye Maarif Tarihi Cilt 2*, Osmanbey Matbaası, İstanbul 1940.

"Ernest Renan", *Servet-i Fünûn*, C.I, S.4, Âlem Matbaası, İstanbul 1308.

Eryılmaz, Bilâl, *Tanzimat ve Yönetimde Modernleşme*, İşaret Yayınları, İstanbul 1992.

Feuerbach, Ludwıg, *Geleceğin Felsefesi*, Çev. Oğuz Özügül, Üçüncü Baskı, Say Yayıncılık, İstanbul 2012.

Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri, "Tanzimat'ta İçtimai Hayat", *Tanzimat I*, Maarif Matbaası, Ayrı basım, İstanbul 1940.

Galip, A., "Karl Marx", Özcan Erdoğan, (Haz.), *Dâhiler ve Aşkları*, (ss.432-450), Yedinci Baskı, İkaros Yayınları, İstanbul 2013.

Habib, İsmail, *Avrupa Edebiyatı ve Biz*, C.II, Güven basımevi, İstanbul 1941.

Haeckel, Ernest, *Vahdet-i Mevcûd Bir Tabî'at Âliminin Dîni*, Çev. Baha Tevfik-Ahmed Nebil, s. nşr: Remzi Demir- Bilal Yurtoğlu-Ali Utku, Çizgi Kitabevi, Konya 2014.

Harputîzâde Hacı Mustafa Efendi, *Red ve İsbât,* S. nşr: İbrahim Hakkı Kaynak-Ali Utku, Çizgi Kitabevi, Konya 2014.

Hilmi, Ahmet, *Huzûr-ı Akl ü Fende Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, Çev.: Erdoğan Erbay-Ali Utku, Çizgi Kitabevi, Konya 2012.

Hobbes, Thomas, *Leviathan*, Çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1995.

Işın, Ekrem "Osmanlı Materyalizmi", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt I, İletişim Yayınları, İstanbul 1985, ss.363-370.

İhsan, Ahmet, "Şükran", *Servet-i Fünûn*, C.I, S.I, Âlem Matbaası, İstanbul 1308.

İmamoğlu, Tuncay, *Modern Batı Düşüncesinin Felsefî Temelleri*, İz Yayıncılık, İstanbul 2013.

Janet, Paul - Seailles, Gabriel, *Tahlili Felsefe Tarihi* (*Metâlib ve Mezâhib)*, Çev. Elmalı'lı M. Hamdi Yazır, Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul 1978.

Kar, Sait, *John Toland'ın Din Felsefesi Üzerine Bir İnceleme*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum 2014.

Karal, Enver Ziya, "Gülhane Hatt-ı Hümâyunu'nda Batının Etkisi", Halil İnalcık-Mehmet Seyitdanlıoğlu (ed.), *Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2008, ss.113-132,

_________________, "Tanzimat'tan Evvel Garplılaşma Hareketleri", *Tanzimat I,* Maarif Matbaası, İstanbul 1940.

Karpat, Kemal H., *Kısa Türkiye Tarihi 1800-2012*, 4. Baskı, Timaş Yayınları, İstanbul 2014.

Kılıçbey, Mehmet Ali, "Osmanlı Aydını", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt I, İletişim Yayınları, İstanbul 1985, ss.55-60.

Koç, Emel, "Klasik Materyalizm ve Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Yansımaları", *DÜSBED,* I(2), Kasım 2009.

Koçer, Hasan Ali, *Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi (1773-1923),* M.E.B. Yay., İstanbul 1992.

Kutluer, İlhan, İbnü'r-Ravendi, "Materyalizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2000, (C.21).

Lange, Friedrich Albert, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi I-II,* Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1998.

Lewis, Bernard, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Metin Kıratlı, Türk Tarih Kurumu, 6. Baskı, Ankara 1996.

Mardin, Şerif, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri 1895-1908*, 19. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul 2014.

_________________, "Tanzimat ve Aydınlar", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt I, İletişim Yayınları, İstanbul 1985, ss.46-54.

Marx, Karl, *Demokritos İle Epikurus'un Doğa Felsefeleri*, Çev. Hüseyin Demirhan, İkinci Baskı, Sol Yayınları, Ankara 2009.

Mithad, Ahmet, "Felsefe ve Felâsife", Dağarcık, S.3, T.y. , 80-85.

_________________, "Kim Kimi Nasıl Tekfir Edebilir?", Dağarcık, S.7, T.y. , 219-222.

Mutahhari, Mutahhari, *Materyalizme Eğilim Nedenleri*, Çıra Yayınları, Üçüncü Baskı, İstanbul 2012.

Nuri, Celal, *Tarih-i İstikbal*, Yeni Osmanlı Matbaası ve Kütüphanesi, İstanbul 1331.

Ongunsu, A. Hâmid, "Tanzimat ve Amillerine Umumî Bir Bakış"**,** *Tanzimat I,* Maarif Matbaası, İstanbul 1940.

Öner, Necati, *Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, Divan Kitap, Ankara 2012.

Özel, İsmet “Tanzimat’ın Getirdiği Aydın”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt I, İletişim Yayınları, İstanbul 1985, 61-67.

Reinhardt, Dozy, *Tarih-i İslamiyet*, Çev. Dr. Abdullah Cevdet, İçtihad Matbaası, Mısır 1908.

Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, Hazırlayan: M. Ertuğrul Düzdağ, İz Yayıncılık, İstanbul 2015.

Sarp Erk Ulaş Felsefe Sözlüğü, (Hazırlayanlar: A. Bâki Güçlü; Erkan Uzun; Serkan Uzun; Ü. Hüsrev Yolsal), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2002.

Skirbekk, Gunnar - Gilje, Nils, *Antik Yunan’dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çev. Emrullah Akbaş- Şule Mutlu, Üniversite Kitabevi, İstanbul T.y.

Taylan, Necip, *İlim-Din İlişkileri-Sahaları-Sınırları*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1979.

Thalheimer, August, *Diyalektik Materyalizme Giriş*, Çev. Sevinç Altınçekiç, Yordam Kitap Yayınları, İkinci Baskı, İstanbul 2011.

Timur, Taner, “Osmanlı ve Batılılaşma”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt I, İletişim yayınları, İstanbul 1985, 139-145.

Toksöz, Meltem, “Reform ve Yönetim: Devletten Topluma, Merkezden Bölgeye Osmanlı Modernleşmesi”, Halil İnalcık-Mehmet Seyitdanlıoğlu (ed.), *Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2008.

Topaloğlu, Aydın, *Ateizm ve Eleştirisi*, D. İ. B. Yay., 4. Baskı, Ankara 2004.

__________________, “Materyalizm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2003, (C.28).

Toprak, Zafer, “II. Meşrutiyette Fikir Dergileri”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt I, İletişim yayınları, İstanbul 1985, 126-133.

Tökin, Fürüzan Hüsrev, *Osmanlı Türklerinde Fikir Hareketleri*, Buket Basımevi, Ankara 1951.

Tunaya, Tarık Zafer, “Osmanlı-Batı Diyalogu”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt I, İletişim yayınları, İstanbul 1985, 142-146.

__________________, *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, Yedi Gün Matbaası, İstanbul 1960.

Turan, Mehmet İnanç, *Felsefeyi Aşmış Marksizm*, Kalkedon Yayıncılık, İstanbul 2011.

Umur, Ziya, *Türk Hukuk Tarihi Dersleri*, Cilt: I, Beta Yayınları, İstanbul 1987.

Ülken, H. Ziya, *Tarihi Maddeciliğe Reddiye*, 4. Baskı, İstanbul Kitabevi, İstanbul 1981.

__________________, *Eski Yunan'dan çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, Cem yayınevi, Dördüncü Baskı, İstanbul 1993.

__________________, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, On Birinci Basım, İstanbul 2014.

Varlık, Bülent, "Tanzimat ve Meşrutiyet Dergileri", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt I, İletişim yayınları, İstanbul 1985,112-117.

Vorlander, Karl, *Felsefe Tarihi*, Çev. Mehmet İzzet- Orhan Saadeddin, İz Yayıncılık, İstanbul 2004.

Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, Çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, Beşinci Baskı, İstanbul 2010.

Yaran, Cafer Sadık, *Bilgelik Peşinde,* Ensar Yayınları, İstanbul 2011.

Yıldırım, Cemal, *Bilim Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2005.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Adı Soyadı	Halil İbrahim KÖSE
Doğum Yeri ve Tarihi	Terme-1985
Eğitim Durumu	
Lisan Öğrenimi	Atatürk Üniversitesi
Y. Lisans Öğrenimi	Atatürk Üniversitesi
Bildiği Yabancı Diller	İngilizce
Bilimsel Faaliyetler	
İş Deneyimi	
Stajlar	
Projeler	
Çalıştığı Kurumlar	Diyanet İşleri Başkanlığı
İletişim	
E-Posta Adresi	ya_ak_samsun@hotmail.com
Tarih	06.08.2015